صادق جلال العظم

ما بعد ذهنية التحريم



ما بعد ذهنية التحريم

قراءة «الآيات الشيطانية»: رد وتعقيب

دفاتر الناقد

ما بعد ذهنية التحريم

قراءة «الآيات الشيطانية»

رد وتعقيب

صادق جلال العظم

Beyond The Tabooing Mentality

Reading *The Satanic Verses*
A Reply To Critics

by **Sadik J. Al-Azm**

First Edition 1997
The Center for Socialist Studies
and Research in the Arab World
F.K.A. Publishing Co. Ltd
Nicosia - Cyprus

اسم الكتاب : **ما بعد ذهنية التحريم**
قراءة «الآيات الشيطانية» رد وتعقيب

المـــــؤلف : **صادق جلال العظم**

الطبعة الأولى ١٩٩٧
النـــــاشـــر : مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية
في العالم العربي
نيقوسيا ـ قبرص

يطلب من

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد . ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Al Mada : Publishing Company F.K A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 . Tel: 7776864 , Fax: 7773992
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

«من ينقد عليّ كمن يؤلف معي»

العلامة الشيخ عبد الله العلايلي

شكر وتقديم

أريد أن أتوجه بالشكر إلى جميع الذين حرضهم مؤلَّفي «ذهنية التحريم» على الكتابة عنه وعن موضوعاته إن كان ذلك بغرض المراجعة أو النقد أو الرد أو التعليق أو الهجوم أو الدفاع أو الدحض أو التفنيد أو المناقشة الحرة أو غيره من أشكال ردود الفعل الفكرية الممكنة على كتاب حاول أن يتناول قضايا راهنة ومتفجرة وصعبة بجرأة وعقلانية وصراحة ووضوح . أنا ممتن كذلك إلى الكثيرين ممن اتصلوا بي ، بوسائل مختلفة ، للتعبير عن وجهات نظرهم في كتابي (كما في مسألة رشدي وروايته) لأني استفدت كثيراً من تنبيهاتهم وملاحظاتهم وتعليقاتهم وتصويباتهم ومناقشتهم لي في العديد من التفاصيل والنقاط والأحكام الواردة في ما كتبت . وأذكر على وجه التحديد الأصدقاء والزملاء في جامعة دمشق الدكتور حامد خليل والدكتور غسان فنيانس والدكتور بكري علاء الدين والدكتور طيب تيزيني والدكتور خضر زكريا والدكتور فيصل دراج (من خارج الجامعة) . ولابد لي أيضاً من التعبير عن شكري الخاص للسيد محمد سلمان علي على قراءته المتعمقة والمتفحصة والحريصة لـ«ذهنية التحريم» وغيره من مؤلفاتي وعلى المسائل الدقيقة التي لفت انتباهي إليها في مواضع كثيرة منها كما على اهتمامه الدؤوب بمتابعة الحوار معي في القضايا الفكرية والثقافية والعلمية التي تهمنا جميعاً في الوقت الحاضر .

أريد كذلك أن أعترف منذ البداية أنه كما أن كتابي «ذهنية التحريم» حرض هذا العدد من المثقفين والمفكرين والنقاد البارزين على الرد والتعليق فإن ردودهم وتعليقاتهم قد حرّضتني بدورها على مناقشتهم عبر القضايا الكبيرة التي أثاروها عن الأدب وعلاقته بالحياة والمجتمع والتاريخ والتراث والدين والسياسة والجمال الخ ، كما عبر المسائل الهامة الأخرى التي برزت تلقائياً في سياق ردهم عليّ وفي حمأة سجالهم وجدالهم مع ما كتبت ونشرت . كذلك ، شكلت ردودهم وانتقاداتهم مناسبة ثمينة لي للمزيد من التأمل والتفكير في الأطروحات التي ناقشوني فيها وللمزيد من البحث والتنقيب والتدقيق والمتابعة في المسائل التي أثاروها ونبهوني إليها . ويجد القارئ في هذا الكتاب حصيلة جهدي على هذا الصعيد . ولابد لي من إشارة

أيضاً إلى أني ركزت اهتمامي على أربعة من نقادي (العماد مصطفى طلاس ، الباحث هادي العلوي ، الدكتور عبد الرزاق عيد ، الدكتور أحمد برقاوي) بسبب إحساسي ، أولاً ، أن في ما قدموه معاً تغطية وافية لأبرز المسائل وأهم القضايا التي أثارتها رواية رشدي وأثارها كتاب «ذهنية التحريم» وثانياً ، بسبب إحساسي الآخر بأن فرصة مناقشتهم أفسحت لي المجال الكافي لقول المزيد مما عندي عن الرواية تحديداً وعن قضية رشدي عموماً وبخاصة بالنسبة لما استجد لدي من معلومات وإيضاحات وتعليقات وتحليلات وشروح وإضافات وتصويبات بهذا الشأن .

ضممت إلى ملاحق الكتاب نصين منشورين لي يتطرقان إلى مشكلة «الآيات الشيطانية» وإلى بعض محتوياتها وملابساتها على أمل أن يسهم ذلك في مزيد من الوضوح بالنسبة لقضية رشدي وللظروف المحيطة بها . يجد القارئ في ملاحق الكتاب أيضاً ترجمة لأحد فصول «الآيات الشيطانية» بالإضافة إلى النص الذي نشره رشدي دفاعاً عن نفسه تحت عنوان : «بحسن نية» . ولا أعتقد أن أياً من نقاد رواية رشدي لا يسلم بحق صاحبها الأولي والطبيعي في أن يدافع عن نفسه وبحقه في أن يسمع الناس دفاعه وبحقه في أن ينهض البعض بمهمة المحاماة عنه ، كأي متهم آخر . كما يجد بينها ترجمة عن الفارسية لأول مراجعة صدرت في صحافة إيران الإسلامية لـ«الآيات الشيطانية» بالإضافة إلى نص الشروح التي رافقت نشر «فتوى» الإمام الخميني للمرة الأولى في صحيفة «كيهان» شبه الرسمية . ونزولاً عند رغبة الناشر وتلبية لطلبه ضممت ردود النقاد وتعليقاتهم التي كنت قد نشرتها في ملاحق الطبعة الثانية من «ذهنية التحريم» إلى ملاحق هذا الكتاب وذلك تسهيلاً على القارئ الذي يرغب في متابعة المناقشة وتدقيق تفاصيلها . ويجد القارئ في الملاحق كذلك مراجعات «ذهنية التحريم» التي نشرت بعد صدور طبعته الثانية .

أريد أن أعبر عن امتناني الكبير لممدوح عدوان على تعاونه معي ومساعدته لي أثناء إعداد الكتاب وعلى ملاحظاته وتصويباته وإضافاته وتنبيهاته الكثيرة التي أفادتني - كالعادة - إلى أقصى الحدود . كما أشكر زوجته - إلهام الرائعة - على صبرها وطول بالها وضيافتها وحضورها فائق الوصف . أخيراً يجب أن لا أنسى هذه المرة ذكر فضل فوز طوقان - زوجتي - على كتاباتي كلها إن كان بالنسبة لشتى أنواع المساعدة والمراجعة والتدقيق والتصويب والنقد التي تقدمها لي باستمرار أثناء عمليات البحث والتنقيب والمتابعة والتفكير والتأمل والتحاور والتأليف الخ ، أو إن كان بالنسبة للأفكار والآراء والتحليلات والأحكام والاقتراحات التي كثيراً ما تتفتق معها عفوياً أثناء حديثنا اليومي والعادي في الموضوعات التي أكون منهمكاً في الكتابة فيها وعنها كما في الموضوعات التي تكون هي مهتمة بها وبمتابعتها وبالقراءة عنها وبمناقشتها معي ومع الأصدقاء والزملاء . أضيف إلى ذلك شكري لها على الرقابة الرحيمة التي تمارسها على ما أكتب لجهة المزيد من الاعتدال والاتزان والاقتضاب .

صادق جلال العظم

دمشق ، شباط (فبراير) ١٩٩٧

الفصل الأول

تمهيد

تكمن المفارقة في أية كتابة عربية حالية عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن القضية الكبرى التي فجرتها في أن الكاتب يتوجه إلى قراء ويحتكم إلى جمهور ويخاطب فئات اجتماعية متعلمة ومثقفة ومهتمة ومتابعة الخ وهو يعرف سلفاً أن هؤلاء كلهم مازالوا محرومين - لأسباب كثيرة ومتنوعة - من فرصة الاطلاع على الرواية - الأساس باستثناء قلة قليلة منهم تقرأ الإنكليزية أو لغة أخرى من اللغات الأوروبية التي ترجمت إليها الرواية. وليس السبب المباشر وراء هذه المفارقة استمرار غياب أية ترجمات عربية جدية لـ«الآيات الشيطانية» فحسب، بل استحالة نشر مثل هذه الترجمات في الوقت الحاضر، على ما يبدو، لاعتبارات لا علاقة لها، بطبيعة الحال، بالأدب أو بالفكر أو بالثقافة أو بالعلم أو بالنقد ولكن لها العلاقات الوثيقة كلها بعادة عربية مستحكمة ومتحكمة وحاكمة منذ زمن طويل وأعني عادة الاستهتار بعقل القارئ والمستمع والمشاهد وبحسه ومقدرته على الفهم والاستيعاب والتقدير والمحاكمة.

ولا آتي بجديد إن قلت إن أطرافاً عملت على تكريس هذه العادة في حياتنا الثقافية والفكرية والعلمية وأبرزها:

(١) السلطات الرسمية المسؤولة عن هذا الجانب (وغيره) من حياة مجتمعاتنا.

(٢) السلطات شبه الرسمية المسؤولة من غير أن تكون مسؤولة عن نشاطنا الروحي والأيديولوجي والنقدي والأدبي والفني والفكري الخ.

(٣) الجهات التي ليس عندها ما تعطيه أو تفعله سوى تلقين «الحقيقة» (ولا شيء غير الحقيقة) النافعة والمفيدة فقط إلى كم منفعل من المواطنين حول كل ما يقع تحت سطح القمر وفوق سطحه

أيضاً. وأعرف من التجربة الشخصية أن ممثلي هذه السلطات والجهات والناطقين باسمها ينطلقون دوماً من حقيقة نخبوية ثابتة في أذهانهم تفيد أن النفع كل النفع يكمن في اطلاعهم هم، كأفراد وكمواطنين وكمسؤولين وكحريصين، على كل شيء بما في ذلك رواية مثل رواية سلمان رشدي وأشباهها من المؤلفات والكتابات والمنشورات والمرئيات والمسموعات (باعتبارهم مسؤولين عن مستقبل الأمة وأوصياء على مصيرها) وأن الضرر كل الضرر يكمن في اطلاع غيرهم عليها. أي أنهم يسلِّمون تسليماً عفوياً بحقهم الطبيعي في إشباع فضولهم الذهني والعاطفي والعادي، كناس وبشر وقراء ومشاهدين ومستمعين ومراقبين ومشاركين، بالنسبة لمثل هذه الظواهر والأحداث والتطورات وينكرون في الوقت نفسه الحق ذاته على السواد الأعظم من المواطنين الآخرين الذين يتحولون، بالتالي، إلى مجموعة من القاصرين باستمرار وإلى كتلة من الموضوعين تحت الوصاية الدائمة. أما النتيجة العملية لهذه الحال فتتلخص:

أولاً، في إبقاء القارئ العربي الذي يرغب في متابعة قضية رشدي، أو ما يشبهها، أدبياً أو سياسياً أو دينياً أو حقوقياً الخ، بعيداً عن المصادر الأولية للعلم والمعرفة وإرغامه بالتالي (مهما كانت مستويات ذكائه وفطنته وثقافته عالية) على الاكتفاء بالتلخيصات السريعة والشروح المبتسرة والتعليقات العابرة والمراجعات المقتضبة والترجمات المزورة والتقارير الرديئة وما إليه من المصادر الثانوية والثالثية للاطلاع والمعرفة وتشكيل الرأي والحكم.

ثانياً، في إفهام الجميع أن هذه النخبة تمنح نفسها حق الاطلاع على ما تحظره على غيرها في ميادين الفكر والفن والأدب والثقافة والإعلام وما إليه لأنها، ببساطة، أكثر حصانة بما لا يقاس في وطنيتها وإخلاصها والتزامها واستقامتها ورعايتها للصالح العام من باقي أهل البلاد وأعظم مناعة أمام التخريب الفكري والغزو الثقافي والإفساد الروحي والانحراف العقائدي والدعاية المضادة من المواطنين جميعاً مهما كان شأنهم.

ثالثاً، في إعاقة العمل العلمي الجاد وإضعاف التحليل الفكري الواضح والصريح وشلّ الجهد النقدي المستقل في مجالات حياتنا المعاصرة ودون استثناء تقريباً. وسأضرب مثالاً بسيطاً ومحدداً على ما أعنيه. قام باحث عربي سوري في علم الاجتماع مؤخراً بمحاولة لجمع الأمثال الشعبية في منطقة دير الزور ولتدوينها وتبويبها ودراسة دلالاتها وما إلى ذلك مما هو متعارف عليه في دراسة الفولكلور والتراث الشعبي الشفوي للأقوام وتسجيله الخ[1]. لكن بعد أن كانت السلطات المعنية في

---

(١) الدكتور جلال غربول سناد، «المثل الشعبي ودلالاته الاجتماعية: أنموذج دير الزور»، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢.

القطر العربي السوري قد سمحت بطباعة الكتاب عادت إلى حظر تداوله وتوزيعه وبيعه في السوق بحجة احتوائه على أمثال شعبية فيها كلمات بذيئة مثل تسمية الأعضاء الجنسية بأسمائها المتداولة جماهيرياً بدلاً من الإيماءات المستخدمة في الصالونات المهذبة تهذيباً عالياً! يثير هذا المثال، على بساطته وعاديته، مسألة هامة: لماذا هذا التحرج الشديد والتزمت المبالغ فيه إزاء تسجيل أو تدوين أو كتابة أو طباعة عبارات وكلمات وأمثال ونكات ونعوت ومسبّات ينطق بها ملايين البشر ملايين المرات في كل ساعة من ساعات الليل والنهار وفي مجرى حياتهم اليومية والعادية والعفوية والعائلية والمهنية الخ؟ هل هو الحياء حقاً؟ لكن لماذا تستحي الناس والسلطات من الكتابة والمكتوب ولا يستحي أحد، على ما يظهر، من الفعل الأصلي الذي لا تعمل الكتابة إلا على تسجيله وحفظه وتوثيقه؟ لماذا الثورة على الأديب والغضب على الباحث والزجر للعالم إن هو أقدم على نقل الشفوي إلى مستوى الكتابي؟ تصوروا معي الآن حال أديب ألّف رواية عن تجربته في الجيش ومع الحياة العسكرية، مثلاً، بلغة الصالونات المهذبة تهذيباً عالياً ودون استخدام كلمة بذيئة واحدة في نصه!؟

ولتبيان عمق هذه المفارقة المعطِّلة في حياتنا الثقافية والفكرية والعلمية أريد الإشارة إلى تجربة الباحث والمفكر العربي السوري بوعلي ياسين عند جمعه مادة كتابه الجميل: «بيان الحد بين الهزل والجد: دراسة في أدب النكتة»[(٢)]. يذكر المؤلف في مقدمة كتابه أنه اضطر إلى التقتير الكبير في إيراد الشواهد والأمثلة النكتية، لاسيما بالنسبة للنكت الجنسية، بسبب المفارقة التي تجابه باحثاً مثله «في حياة عامة الناس الذين يروون لك النكات المحرمة والبذيئة ثم يغضبون ويحتجون إذا نشرتها؟!». ثم يتساءل: «لماذا هذه الازدواجية؟ أو لماذا هذا الإصرار على شفهية الثقافة الشعبية؟!»[(٣)]. بالإضافة إلى ذلك يؤكد أنه كاد أن يلغي فصلاً كاملاً من كتابه ـ الفصل الذي يتناول النكتة الدينية ـ بسبب الموانع المعروفة والمحرمات المتوارثة والعادات المكرسة، لكن بما أنه لا يجوز، في رأيه، صدور كتاب عن النكتة لا يتطرق إلى النكتة الدينية المتداولة على نطاق واسع جداً في الحياة الاجتماعية عامة فقد اضطر إلى معالجة الموضوع بصورة مختصرة لا تفي بالمطلوب، على حد تعبيره، إن كان بالنسبة لعمق الدراسة أو بالنسبة لاتساعها[(٤)]. أما النتيجة التي توصل إليها فقد ضمنها في السطور التالية:

«موضوع البذاءة ذو شجون في الوطن العربي. لطالما تحدث الكتاب والمفكرون عن المحرمات التي تقيّد المثقفين في أعمالهم، تحرمهم الحرية اللازمة للإبداع، وتبعدهم

(٢) بوعلي ياسين، «بيان الحد بين الهزل والجد: دراسة في أدب النكتة»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٠.

عن الواقع من خلال إبعادهم عن جوانب أساسية من هذا الواقع، وهي: السياسة والجنس والدين. وقد وجدت أن أدب النكتة، باعتباره من أكثر الأجناس الأدبية شعبية والتصاقاً بالواقع، ينوء تحت عبء محرم رابع، لا يقلّ ثقلاً عن المحرمات الثلاثة الأخرى. إنه محرم البذاءة. أقصد بذلك، كما سبق التعريف، تلك الكلمات التي - كما يقال - تسيء إلى الآداب العامة أو تتنافى مع الحشمة. فإذا كان الواحد منا يسمع يومياً الشتائم والتعابير البذيئة في كل مكان، إن لم يكن هو نفسه يتفوّه بها، في حين أنه يقدم للناس ثقافة «مؤدبة»، فكم يكون إبداعه عندئذ غريباً عن هذا الواقع؟!

أدبنا العربي الحديث مؤدب جداً. وهو كذلك لأنه عموماً أدب مثقفين متعالين، وأدب وسائل إعلام وثقافة مراقبة. أما أدبنا القديم فما هكذا كان. وأما أدبنا الشعبي فهو غير مؤدب، وخاصة غير المسجّل منه، أي الأصلي الذي لم يجر تهذيبه ... البذاءة تكون أحياناً ضرورية. وذلك عندما تنفجر في مناسبتها وفي لحظتها. وهي سلاح الضعفاء والمظلومين. في بعض الأوقات لا ترى مجالاً أو فرصة لمناقشة أمر أو الردّ على شخص إلا بأن تشتم ... مثلاً، سياسي متسلط يتحدث في التلفاز مبرراً رفع سعر محارم الورق بأن هذه المادة كمالية، وذلك أمام شعب لا يخلو بيت واحد منه من علبة ولا جيب واحد من محرمة ورقية. فماذا ترد عليه أمام الأهل والأصحاب، وهو يعلم أنك لا تقدر أو لا تجرؤ على أن ترد عليه علناً؟! وماذا تقول لآخر يدعو إلى تقشف الشعب والحدّ من الهدر الاستهلاكي، وأنت تعلم أنه يطعم كلبه المستورد من اللحم في اليوم أكثر مما يتيسّر لأسرة شعبية لمدة عشرة أيام أو أكثر؟!»[٥].

وجدت حالة مشابهة أخرى في الكتاب الذي وضعه الباحث خالد القشطيني تحت عنوان: «السخرية السياسية العربية»[٦]. يشكو المؤلف هنا أيضاً من رفض الناس التعاون معه على جمع المادة الخام لموضوع دراسته في اللحظة التي يدرون فيها أنه ينوي تحويلها إلى نص مكتوب ومنشور ومقروء[٧]. اضطر الباحث في النهاية إلى تأليف كتابه باللغة الإنكليزية ومن ثم ترتيب عملية ترجمته إلى العربية ترجمة مهذبة، على ما يبدو، تتناسب مع واقع الحال الذي نتكلم عنه. هنا يسأل المؤلف أيضاً: لماذا يجد باحث عربي، مثل خالد القشطيني، نفسه مضطراً لأن يؤلف كتاباً من هذا النوع «باللغة الإنكليزية ليترجمه له باحث عربي آخر إلى اللغة العربية؟»[٨]. للجواب علاقة بالسياسة، وفقاً للمؤلف، أي له علاقة أولاً، «بنظرة الاحتقار التي أخذ الغربيون ينظرون بها إلى

(٥) المرجع السابق، ص٣٤٣، ٣٤٤.

(٦) خالد القشطيني، «السخرية السياسية العربية»، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، دار الساقي، لندن، ١٩٨٨، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

(٧) المرجع السابق، ص١٠.

(٨) المرجع السابق، ص٥.

أوضاعنا السائدة والتصرفات المزرية التي وقع فيها الكثير من ساستنا وقادة حركاتنا السياسية» وثانياً، بضرورة:

«إشهاد العالم بأن هذه الأوضاع والتصرفات تلقى من الجماهير العربية نفس الاحتقار والتسخيف، وأن هذه الجماهير تشارك جماهير العالم في إدانتها لها. وهل من عرض واقعي لهذه الإدانة أحسن من التنكيت الذي مارسه أبناء هذه الأمة وأحرارها في السخرية من هذه الأوضاع والمسؤولين عنها؟»[٩].

أما السبب الآخر فيتلخص بإحساس المؤلف:

«بصعوبة إعطاء هذا الموضوع كامل حقه باللغة العربية بالنظر لمشاكل الرقابة الرسمية وغير الرسمية (وهي أقسى وأصعب). لقد تحمس كثير من الناشرين لترجمة هذا الكتاب إلى العربية ولكنهم ما إن قرأوه ملياً حتى اعتذروا عن المشروع ... وأمام هذه الوقائع، اضطررنا إلى حذف بعض الطُرف وتعديل طُرف أخرى عند نقلها إلى العربية. ويظهر أن هناك عقوبة سيظل يتحملها المواطن العربي طالما اقتصر في ثقافته على لغته القومية وطالما بقيت هذه اللغة وأدبياتها المعاصرة خاضعة لمثل هذه القيود»[١٠].

ومن أطرف ما وقعت عليه بالنسبة لهذه المسألة ما رواه الصحافي العربي الكبير أحمد بهاء الدين من حديث جرى بينه وبين الرئيس أنور السادات على أثر إنتفاضة الخبز في القاهرة سنة ١٩٧٧ وهي الإنتفاضة التي سماها الرئيس المصري يومها بـ«إنتفاضة الحرامية». كان السادات غاضباً غضباً شديداً وقتها بخاصة لأن **«ما كانت تهتف به الغوغاء في الشوارع كان غاية في البذاءة!!»**[١١]. وهنا دافع أحمد بهاء الدين عن بذاءة الشعب بالكلمات التالية:

«وحاولت تكرار الحيلة مع الرئيس مرة أخرى. حيلة إطفاء الغضب وتغيير مزاجه تمهيداً لإمكان نقاش هادئ فقاطعته قائلاً: سيادتك تقول دائماً إن شعب مصر أعرق شعب منذ سبعة آلاف سنة، وبيننا وبين بعض، أليس هو أيضاً من أبذأ شعوب العالم؟ أيمكن أن يمشي واحد منا عشر خطوات في أي شارع دون أن يسمع أبذأ الألفاظ على ألسنة الناس؟ إننا حين نريد أن نمدح شخصاً نقول عنه «ده ابن كلب شاطر»! كنت أقول ذلك ضاحكاً ومحاولاً المرح. ولكنني مرة أخرى اصطدمت بجدار صخري من الرفض لأي تخفيف في مثل هذا الموقف»[١٢].

---

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص٦، ٧.

(١١) أحمد بهاء الدين، «محاوراتي مع السادات»، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثانية، التاريخ غير مذكور، ص١٢٧ (التشديد في الأصل).

(١٢) المرجع السابق.

أعـود الآن إلى السـؤال الأساسي المطروح ، أي لمـاذا هذا التحـرج الشـديد والتـزمت المـتطرف عندنا إزاء نقل الشفـوي (أو أجزاء هامـة منه على أقل تعديل) إلى الكتابي؟ يبدو لي أنه في الثقـافات الأمية ـ الشفوية تشغل الكتابة موقعين متناقضين تماماً تقريباً . يتمثل الموقع الأول في هامشية الكتابة وانعدام أهمية المكتوب في حياة الجماعة الأمية ـ الشفوية مما يحد وظيفتها إلى الأمور التفصيلية والجانبية تماماً ويحصر ممارستها في طائفة صغيرة من محترفي الكتابة والقراءة والمتعيشين منهما . أما الموقع المعاكس فيتمثل في القداسة المطلقة والأهمية العليا التي كثيراً ما تضفى على الكتابة في الثقـافات الأمـيـة ـ الشـفوية كـمـا في الخطورة القـصوى عندها لأشيـاء مـثل : «الكتـاب» و«الكتـاب المقدس» و«الصحف الأولى» و«الكتب السماوية» و«أهل الكتاب» و«إقرأ باسم ربك» و«علَّم بالقلم» و«المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين» و«وما كتب الله لنا» الخ ، مما يعطي بدوره أيضاً هالة من القداسة للعلماء في هذا النوع من الكتابة والقراءة والتدوين وما يرافقها من ممارسات . معروف ، طبعاً ، أنه في الثقافات الكتابية كلياً تفقد الكتابة هامشيتها وقدسيتها في وقت واحد بعد تحولها إلى ملك عام ومشاع للجميع . وبما أن الثقافة العربية المعاصرة تقع في منزلة بين المنزلتين على طريق رحلة الانتقال من الأميـة ـ الشفوية إلى الكتابيـة مازال يظهر لها ، على ما يبدو لي ، نقل الشفوي ، وخاصة بعض أجزاء منه ، إلى الكتابي وكأنه اعتداء صارخ ليس على قدسية المكتوب ، بمعاني المكتوب كلها ، فحسب ، بل على قدسية المقدس نفسه . أي مازالت هذه الفكرة مترسخة في لاوعي ثقافتنا الحاضرة وعقلها الباطن مما يجعلها تطفو على السطح بسرعة وبمناسبة وغير مناسبة كلما حاول أحدنا تثبيت جانبها الشفهي في جانبها الكتابي . أما النتيجة التي أريد الوصول إليها فتتلخص في قناعتي بأن جزءاً هاماً من الثورة التي قامت على «الآيات الشيطانية» سببها ما سأسميه هنا «بشفوية رشدي المكتوبة» ولاسيما في روايته المذكورة (الفنانون الجيدون كلهم راقبوا فم الشعب ، على حد قول بريشت ، مما مكنهم من نقل لغة الشارع إلى مستوى الفن الرفيع) .

لا تعني استحالة وجود ترجمة جيدة أو مقبولة لرواية مثل «الآيات الشيطانية» في السوق ، في الوقت الحاضر على أقل تعديل ، غياب الترجمات «الخاصة» لها أو لأجزاء منها وتداولها على نطاق ضيق في أوساط من يعنيهم الأمر من جهات رسمية عليا ووزارات حساسة وكبار مسؤولين سياسيين وأمنيين في الدول العربية وغير العربية على حد سواء . على سبيل المثال أكد العماد مصطفى طلاس في رده على ما كنت قد نشرته من قراءة ودراسة وتحليل لـ«الآيات الشيطانية» في مجلة «الناقد»[١٣]

---

(١٣) «الناقد» ، كانون أول (ديسمبر) ١٩٩٢ ، ص٧-٣٩ .

أولاً، أنه قرأ ترجمة عربية للرواية أُنجزت في دمشق، على ما يبدو، وثانياً، أنه وجدها غير جديرة بالنشر فلم تنشر[١٤].

ولا أكتم القارئ أن «ترجمة» عربية ما لـ«الآيات الشيطانية» وقعت في يدي في دمشق عند مطلع العام الدراسي ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ (ولست متأكداً ما إذا كانت هي الترجمة ذاتها التي أشار إليها العماد طلاس في رده) كانت تتداول وقتها باليد وبصورة شبه خفية بين الأصدقاء والمعارف وأصحاب الاهتمام. تتألف هذه الترجمة من ٣٤٠ صفحة (وفقاً لترقيم الصفحات) من القطع المتوسط مطبوعة طباعة رديئة على الآلة الكاتبة ومصورة تصويراً باهتاً نسبياً (صورة عن صورة عن صورة إلى ما لانهاية، على ما يظهر) مع أخطاء في ترقيم الصفحات مما يجعل عدد صفحاتها الفعلي ٣٣٧ صفحة بدلاً من ٣٤٠. ولا تحمل النسخة الموجودة في حوزتي أي اسم لمترجم (حقيقي أو مستعار) أو أي تاريخ للترجمة أو للطبع ولكنها مزودة بفهرست دقيق لفصول الرواية وأرقام الصفحات التي يبدأ عندها كل فصل. وعند تدقيق هذه «الترجمة» ومراجعة عينات منها على الأصل وجدت أن أفضل وصف ينطبق عليها هو ما يسمى في دنيا العرب بـ«الترجمة بتصرف عظيم». بعبارة أخرى وجدت أن النسخة التي بين يدي هي في وقت واحد تلخيص + اختصار + إضافات + حذف + دمج + ترجمة + تقديم فقرات في الأصل على أخرى + تأخير مقاطع في الأصل على غيرها + باقي العمليات كلها التي يمكن أن تندرج تحت فعل «التصرف» بالنص الأصلي أثناء نقله إلى العربية. ولإعطاء القارئ فكرة عما أعنيه أقدم له فيما يلي نص الفقرة الأولى من رواية رشدي مترجمة إلى العربية ومن ثم نص الصفحة الأولى والثانية من الـ«ترجمة بتصرف» التي يفترض أن تنقل الفقرة ذاتها إلى القارئ العربي:

> ««لتولد من جديد» أنشد جبريل فاريشتا، وهو يهوي من السماوات، «عليك أن تموت أولاً طبعاً! طبعاً! لتحط في حضن الأرض تحتاج أولاً لأن تطير ـ تات ـ تا! تاكاثون!* كيف تبتسم أبداً من جديد إذا لم تبك أولاً؟ كيف نفوز بحب الحبيب، يا سيد بلا تنهد واحد؟ بابا، إن أردت أن تولد من جديد...»**. قبل الفجر تماماً صباح شتاء ما، يوم رأس السنة أو ما هو قريب منه، سقط من سماء صافية رجلان حقيقيان، مكتملا النمو، حيان، من ارتفاع شاهق، تسعة وعشرين ألف قدم وقدمين باتجاه بحر المانش بلا مظلات أو أجنحة».

(١٤) «الخارجون من جلودهم»، «الناقد»، نيسان (أبريل) ١٩٩٣، ص٧٤-٧٩.

* من إيقاعات الرقص الهندي.

** النقاط في النص الأصلي.

الآن، نص الترجمة كما جاء في الـ«ترجمة بتصرف عظيم»:

«قبيل فجر يوم عاصف من شهر كانون الثاني - والذي ربما كان يوم رأس السنة - سقطت طائرة (البستان) وهي طائرة من طراز جمبوجت أثناء قيامها بالرحلة رقم آي ... آي ٤٢٠، من الهند إلى بريطانيا. حيث انفجرت وتناثرت فوق منطقة القنال الإنكليزي بالقرب من لندن، وذلك من على ارتفاع شاهق يبلغ تسعة وعشرين ألف قدم وقدمين (29002).

وفي تلك الأثناء، ومن خلال الهواء البارد المخلخل الذي يتساقط عبره مطر من أشلاء ركاب الطائرة وحطامها يهوي رجلان من الركاب وقد أصيبا بما يشبه حالة من الأحلام الهذيانية. هذان الرجلان هما جبريل فاريشتا ممثل السينما الهندية المشهور وصلاح الدين شمشا الممثل البريطاني من أصل هندي.

وفي هذه الأحلام الهذيانية التي ربما كانت نوعاً من أحلام اليقظة يتوثّب جبريل فاريشتا ويختال وهو يسقط سابحاً في تلك الأجواء المتجمدة ويترنّم بأغنية لا تصاحبها الموسيقى يرتجل كلماتها ويقول فيها بصوت مرتفع:

إذا رغبت بأن تولد من جديد ...
فلا بد لك أولاً من أن تموت.
وإذا شئت بأن تهبط على صدر الأرض الناهد ...
فلا بد لك قبل ذلك من أن تطير وتحلق.
كيف لك أن تسترجع ابتسامتك المفقودة ...
قبل أن تعرف مرارة البكاء.
وكيف تنعم يا سيدي بقرب الحبيب ...
إذا أنت لم تذق آهات اللوعة والفراق؟.
إذا شئت أن تولد من جديد ...»

سأعيد الكرّة بالنسبة للفقرة الأولى من الفصل التاسع والأخير من الرواية والذي يحمل عنوان «مصباح عجيب». فيما يلي ترجمتي للفقرة:

«بعد ١٨ شهراً من النوبة القلبية التي أصابته عاد سالادين شامشا إلى الطيران استجابة للنبأ البرقي بأن والده دخل المراحل الأخيرة من المايلوما المركبة، سرطان عام في مخ العظم، وهو «مميت مئة في المئة» على حد التعبير غير الرقيق الذي استخدمته طبيبة شامشا حين اتصل بها هاتفياً للاستفسار عنه (أي المَرَض). لم يكن أي اتصال حقيقي قد جرى بين الأب والابن منذ أن أرسل تشانجيز شامشاوالا إلى سالادين في غابر تلك الأزمان بعائدات شجرة الجوز المقطوعة والتي كان هو صاحبها. كان سالادين قد بعث بحاشية وجيزة تقول إنه نجا من كارثة بستان وبُعث له بمرسال جوابي أكثر

إيجازاً: «تسلمنا رسالتك. سبق أن بلغتنا هذه المعلومة». لكن حين وصلته برقية الخبر السيء كانت الموقّعة نسرين II الزوجة الثانية المجهولة وكانت النبْرة صريحة بما فيه الكفاية: الوالد يرحل بسرعة + إن ترغب رؤيته الأفضل التحرّك + ن. شامشاوالا (السيدة). فاجأه اكتشاف أنه بعد عمر من العلاقات المشربكة مع أبيه وبعد سنين طويلة من الخطوط المتداخلة ومن «القطيعات التي لا رجعة فيها» معه أنه قادر مرة أخرى على ردة فعل غير معقدة. ببساطة، بقوة قاهرة، عليه أن يصل بومباي قبل أن يغادرها تشانجيز إلى الأبد».

والآن نص الترجمة كما جاء في الـ«ترجمة بتصرف عظيم»:

«استعاد صلاح الدين شمشا شكله الإنساني من خلال زيارته لمجموعة تمارس أعمال السحر، بعد إصابته بتلك النوبة القلبية التي أبقته طريح الفراش طوال سنة ونصف... تحسنت صحته... إلا أنه تلقى بصورة مفاجئة برقية أرسلتها له نسرين الثانية زوجة والده تنبئه فيها بأن والده أصبح في الأيام الأخيرة من حياته من جراء إصابته بسرطان في العظام... وقد تحقق من هذه التفاصيل بعد إجراء مكالمة هاتفية مع زوجة أبيه! وكانت العلاقة بينه وبين أبيه قد انقطعت بصورة نهائية إلى أن تلقى منه ذلك الطرد الذي يحتوي على جزء من شجرة الجوز التي كان يعتقد أن فيها روح صلاح الدين... والتي قطعها بعد الخلاف الذي نشب بينهما في أثناء آخر زيارة له إلى الهند. أحس صلاح الدين بعد تحققه من هذه المعلومات بأن من الضروري أن يصل إلى بومباي قبل أن يفارق والده الحياة»(١٥).

أستنتج من هذه المراجعة (والتجربة أيضاً) أنه في ظل استحالة توفر ترجمة جدية وعلنية لـ«الآيات الشيطانية» في الوقت الحاضر ليس أمام القارئ العربي المتابع والمهتم إلاّ اللجوء إلى «الترجمة بتصرف عظيم» المذكورة أو شبيهاتها من أجل تكوين فكرة عامة ما عن الرواية وأحداثها وشخوصها. أما بالنسبة لمن يريد أن يصدر أحكاماً دقيقة ومدروسة عليها أو أن يناقشها بمقاييس النقد الأدبي ومعاييره ومناهجه أو أن يستمتع بقراءتها ويكوّن رأيه الخاص فيها وفي محتوياتها ومعانيها ومغازيها فإن «الترجمة بتصرف عظيم» لن تفيده بشيء باستثناء تزويده بأساس فاسد لكل ما يمكن أن يتوصل إليه من استنتاجات أو تعميمات أو أحكام عنها. من ناحية ثانية، لاشك عندي أن القارئ العربي المتمعن يدرك تماماً درجة الإنحطاط التي بلغها السواد الأعظم من الترجمات العربية الحالية عن اللغات الأوروبية (الإنكليزية والفرنسية بصورة رئيسية) وذلك دون حاجة إلى مقارنة النصوص

(١٥) ص٣٢٠.

وتدقيق المصطلحات ومراجعة القواميس. حتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثال الشعبية العربية وأسماء الأعلام والأماكن المحلية المستخدمة كلها في الكتب الأوروبية تترجم في هذه الأيام إلى العربية نقلاً عن ترجمتها الأولى من العربية إلى الإنكليزية أو الفرنسية بدلاً من تكبد المترجم مشقة البحث عنها في مراجعها العربية الأصلية وتثبيتها في النص المترجم كما جاءت بلغتها الأولى. وأحيل القارئ هنا إلى الرصد الدقيق والممتاز الذي قدمه الصديق صقر أبو فخر لهذا النوع من الترجمات ليتبين، أولاً، الأبعاد الكارثية التي بلغتها أوضاع الترجمة حالياً في العالم العربي، وثانياً، المستوى المنحط تماماً لإلمام هذا النوع من المترجمين باللغة المنقول عنها كما باللغة المنقول إليها، وثالثاً، مدى الإساءة التي يتعرض لها القارئ الذي يعتمد مثل هذه الترجمات مصدراً لمعلوماته ورافداً لثقافته ومرجعاً لأحكامه[١٦].

مثال أكثر تعقيداً وجدته في كتاب السيد عطا الله المهرجاني عن سلمان رشدي و«الآيات الشيطانية» حيث يذكر المؤلف في أكثر من مكان أن لرشدي كتاباً يحمل عنوان «ابتسامة الضبع» وفي موضع آخر وردت «تقرير ابتسامة الضبع»[١٧]. أما المقصود فعلاً فهو كتاب رشدي: «ابتسامة اليَغْور: رحلة نيكاراغوية»[١٨] الذي يحكي قصة زيارة الروائي المشهور إلى نيكاراغوا بعد انتصار الثورة الساندينية هناك وبعد الدعوة التي تلقاها من اتحاد الكتاب والفنانين والصحفيين لزيارة البلد في ١٩٨٦ (كان رشدي عنصراً بارزاً وفعالاً في حملة التضامن البريطانية مع نيكاراغوا وثورتها) وكتب ما يلي عن انعكاسات الزيارة عليه وأثرها فيه:

---

(١٦) صقر أبو فخر، «جناية الترجمة وجهالة المترجمين»، «ملحق النهار الأسبوعي»، ٢٠ آب (أغسطس) ١٩٩٤.
أنظر أيضاً مراجعته لدراسة الدكتور رأفت سليمان «تاريخ الصحافة العربية في أمريكا»، «النهار» ١٠ آب (أغسطس) ١٩٩٥ ونقده لترجمة إلهام بشارة الخوري لكتاب باميلا آن سميث «فلسطين والفلسطينيون»، دار الحصاد، دمشق ١٩٩١ وذلك في «السفير»، ١٧/ ٦/ ١٩٩٢. ونقده لترجمة كتاب المؤرخ الروسي فلاديمير لوتسكي على يد الدكتور محمد دياب ومراجعة الدكتور مسعود ضاهر: «الحرب الوطنية التحررية في سورية ١٩٢٥-١٩٢٧» وذلك في «السفير» ١/ ١/ ١٩٩٢. كذلك د. عبده عبود، «الرواية الألمانية الحديثة: دراسة استقبالية مقارنة»، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٣. راجع كذلك الفضائح التي رافقت ترجمة كتاب إدوارد سعيد إلى العربية: «صور المثقف»، ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس، دار النهار للنشر ش م ل، بيروت، ١٩٩٦. العنوان الأصلي للكتاب: *Representations of the Intellectual*, Pantheon Books, New York, 1994. أما الفضائح فقد طالت بصورة رئيسية السيدة سميرة نعيم خوري، المكلفة أصلاً بترجمة الكتاب، وإلى درجة أقل مراجعة الترجمة السيدة منى أنيس. أنظر مقالات غسان غصن في صحيفة «الحياة»، ١٦ و١٧ و١٨ تموز (يوليو) ١٩٩٦. كذلك مقالاته في صحيفة «السفير»، ٨ و٩ و١٠ تموز (يوليو) ١٩٩٦ ووجهة نظر السيدة سميرة في «السفير» ٢٤/ ٥/ ١٩٩٦ وفي «الحياة» ٢٦/ ٥/ ١٩٩٦.

(١٧) السيد عطا الله المهرجاني، «مؤامرة الآيات الشيطانية»، دار الوسيلة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص٣٩، ٤١. قد يكون الكتاب مترجماً عن الفارسية ولكن دون ذكر لأي مترجم ودون إشارة إلى أنه مترجم.

(١٨) Salman Rushdie, *The Jaguar Smile: A Nicaraguan Journey*, Penguin Books, London, 1988

«لأول مرة في حياتي أدركت بشيء من التعجب أني التقيت حكومة بإمكاني دعمها ليس بسبب عدم وجود ما هو أفضل منها وإنما لأني أردت لجهودها النجاح (جهودها في البقاء، في بناء أمة وتحويلها). كان ذلك إدراكاً مربكاً لأني أمضيت حياتي كلها ككاتب في المعارضة كما أني كنت قد تصورت بالتأكيد أن دور الكاتب يشتمل على وظيفة الخصم للدولة. انتابني إحساس غريب بشأن كوني إلى جانب من هم في السلطة. ولكني لم أتمكن من تجنب الحقيقة: لو كنت كاتباً نيكاراغوياً لأحسست بواجب الوقوف خلف الجبهة الساندينية وبواجب الدفع (إلى الأمام)»[١٩].

السؤال الآن هو كيف تحول اليغور إلى ضبع في كتاب السيد المهرجاني علماً بأن اليغور من فصيلة النمور والسباع والفهود وهو في الواقع النمر الاستوائي المرقط لجنوبي القارة الأمريكية؟ أضف إلى ذلك أن هذا الحيوان يمثل في ثقافة أمريكا اللاتينية وحياتها وطقوسها وتقاليدها ومعتقداتها الشعبية ما يمثله التنين، مثلاً، في حضارة الصين وجوارها. يرمز اليغور في تلك البلدان إلى القوة والشجاعة والرجولة والسرعة والحزم إلى آخر لائحة هذه الصفات المتقاربة كما أنه شعار سيارة متينة وسريعة ومشهورة جداً تنتجها شركة بريطانية (سيارة الجاكوار). وكما توصف دول الشرق الأقصى التي حققت قفزات اقتصادية وتكنولوجية وصناعية كبيرة بالتنينات الستة، مثلاً، توصف الدول المشابهة في أمريكا اللاتينية باليغورات الثلاثة أو الأربعة، حسب معايير التصنيف المستخدمة[٢٠]. ولربما قصد رشدي من عنوان كتابه «ابتسامة اليغور» الإشارة إلى فرح أمريكا اللاتينية عبر رمزها الأهم والأعظم - أي اليغور - بانتصار الثورة الساندينية. احتمال آخر هو التلميح إلى خوفه على الثورة نفسها من أن تذهب مذهب الثورات السابقة في أكل أولادها والغرق، بالتالي، في مستنقع من العنف والدم. لهذا يشير رشدي في تصدير كتابه إلى حكاية تلك الفتاة النيكاراغوية التي ركبت ظهر اليغور والابتسامة على شفتيها فكانت النتيجة أن انتقلت الفتاة إلى بطن النمر وبقيت الابتسامة على شفتيه هو[٢١]. واليغور مذكور أيضاً في كتاب أثر تأثيراً هاماً ومباشراً في سلمان رشدي الأديب وأعني «كتاب الكائنات الخيالية» الذي وضعه الروائي الأرجنتيني الأعظم يورجي لويس بورجيس[٢٢]. استعار رشدي بعض كائنات بورجيس الأسطورية ووضعها في «الآيات الشيطانية» وبصورة خاصة «المانتيكور» وهو وحش له جسم أسد أحمر ووجه إنسان وثلاثة صفوف من الأسنان[٢٣].

---

(١٩) «ابتسامة اليغور»، ص٧٠ (القوس في النص الأصلي).

(٢٠) أنظر مثلاً مقال مانويل ريكو عن بعض دول أمريكا الوسطى في: *New Left Review*, No.212, July-August, 1995, p.60.

(٢١) «ابتسامة اليغور»، ص٧.

(٢٢) Jorge Luis Borges, *The Book of Imaginary Beings*, Penguin Books, London, 1974, p.13, 134

(٢٣) أنظر: «كتاب الكائنات الخيالية»، ص٩٨-٩٩ و«الآيات الشيطانية»، ص١٦٧-١٦٩.

مرة ثانية كيف تحول هذا كله إلى الضبع الكريه وابتسامته القذرة؟ هل هو جهل السيد المهرجاني أم هو جهل مترجم الكتاب عن الفارسية (إن كان هناك ترجمة) أم أننا أمام محاولة تشويه متعمدة هدفها تسويد صفحة رشدي وتخريب سمعته بأية وسيلة ممكنة ومهما كانت الواسطة منحطة بترجمة «اليغور» المجيد إلى «الضبع» الشنيع؟ لا أعرف الجواب، طبعاً.

مع أني لست واحداً من الذين يعتقدون أن الماضي هو دوماً وبالضرورة أفضل من الحاضر أجد من المفيد في هذا المقام تذكير كل من يعنيه أمر الترجمة ويهمه موضوعها بنص رائع وراهن جداً للجاحظ يتناول فيه، أولاً، الشروط التي يجب أن تتوفر في المترجم الذي يستحق اللقب وثانياً، المصاعب والمتاعب والمشكلات التي تواجه عملية الترجمة عموماً:

«ولا بد للتَّرجُمان من أن يكون بيانهُ في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلمَ الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغاية. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلّم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيمَ عليهما؛ لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذُ منها، وتعترضُ عليها. وكيف يكونُ تمكُّنُ اللسانَ منهما مجتمعين فيه، كتمكُّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له قوةٌ واحدة، فإنْ تكلّم بلغة واحدة استُفْرغَتْ تلك القوة عليهما. وكذلك إنْ تكلّم بأكثرَ من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمةُ لجميع اللغات. وكلما كان الباب من العلم أعسرَ وأضيق، والعلماءُ به أقلَّ، كان أشدَّ على المترجم. وأجدرَ أن يخطئ فيه. ولن تجد ألبتّةَ مترجماً يفي بواحد من هؤلاء العلماء»[٢٤].

بالإضافة إلى ذلك يوضح الجاحظ أن «شرائط الترجمان» المذكورة هي الأسهل بالنسبة لـ«كتب الهندسة والتنجيم (أي علم الفلك القديم) والحساب واللحون» وما إليه من علوم وفنون وصناعات. أما ترجمة نصوص الشعر والأدب وكتب الدين الخ، فتتطلب شروطاً أقسى وخصائص أرقى في المترجم لأسباب بينة بذاتها. لذا اشترط الجاحظ في الصنف الثاني من المترجمين إتقان:

«... المثلَ والبديع، والوحي والكناية، وفصل ما بين الخطَل والهَذْر، والمقصور والمبسوط والاختصار؛ وحتى يعرف أبنيةَ الكلام، وعادات القوم، وأسبابَ تفاهمهم، والذي ذكرنا قليلٌ من كثير. ومتى لم يعرفْ ذلك المترجَمُ أخطأ في تأويل كلام الدين. والخطأ في الدين أضرُّ من الخطأ في الرياضة والصناعة، والفلسفة والكيْمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم»[٢٥].

---

(٢٤) الجاحظ، «كتاب الحيوان»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج١: «شرائط الترجمان»، ص٧٦-٧٧، (تاريخ النشر غير مذكور لكن الكتاب نال الجائزة الأولى للنشر والتحقيق في ١٩٤٩-١٩٥٠).
(٢٥) المرجع السابق، ص٧٧-٧٨.

ويحدد مكمن الصعوبة في ترجمة الشعر العربي على النحو التالي :

«وقد نُقلَتْ كتبُ الهند ، وتُرجمت حكمُ اليونانية ، وحُوِّلت آدابُ الفرس ؛ فبعضُها ازدادَ حُسناً ، وبعضها ما انتقص شيئاً ، ولو حوِّلت حكمة العرب ، لبطل ذلك المعجزُ الذي هو الوزن ؛ مع أنّهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكرْه العجم في كتبهم ، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكَمهم»[٢٦] .

وبسبب هذا العنصر الخفي والمحيِّر الذي نشعر دوماً أن الترجمة تفقدنا إياه في الأعمال الإبداعية وغيرها يؤكد الجاحظ أنه مهما فعل المترجم سيبقى مقصراً في مهمته وواجبه عن مثاله الأعلى :

«إن الترجمان لا يؤدّي أبداً ما قال الحكيمُ ، على خصائص معانيه ، وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته ، وخفيّات حدوده ، ولا يقدر أن يوفيَها حقوقَها ، ويؤدّيَ الأَمانة فيها ، ويقومَ بما يلزمُ الوكيلَ ويجبُ على الجَريِّ (أي الوكيل) ، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها ، والإخبار عنها على حقّها وصدقها ، إلاّ أنْ يكونَ في العلَم بمعانيها ، واستعمالِ تصاريف ألفاظها ، وتأويلاتِ مخارجها ، مثلَ مؤلِّف الكتاب وواضعه»[٢٧] .

تتلخص المعضلة التي يواجهها المترجم الجاد والجيد في التناقض الكامن بين متطلبات الأمانة ومتطلبات الصياغة الخلاقة في لغته الأم ، بين نقل المضمون السطحي من ناحية وأداء المعنى الضمني من ناحية ثانية ، بين نص النص وحرفيته من جهة وبين مغزاه ودلالته وروحه من ناحية ثانية . أي : كيف ينقل المترجم النص جيداً دون أن يكون عبداً له فيخون بذلك نفسه ولغته ورؤياه ؟ كيف ينقل المترجم النص جيداً دون أن يخونه بتأليف نص جديد ؟ الترجمة إذن هي علم وفن تجاوز هذه المعضلة وتخطي هذا التناقض في أحسن صورة ممكنة تسمح بها مواهب المترجم ويتيحها علمه وأعتقد أن هذا التعريف متضمن في معنى النصوص الجاحظية التي استشهدت بها أعلاه بما في ذلك فكرة المثال الأعلى الذي يسعى المترجم للاقتراب منه والذي لابد له من أن يقصِّر عن بلوغه إلى هذا الحد أو ذاك . بعبارة ثانية الترجمة في أحسن أحوالها هي التعامل بجدية كاملة مع هذه المعادلة الصعبة ومعاناة توتراتها وتعارضاتها الداخلية ومحاولة تسويتها على أفضل شكل متاح وممكن .

على سبيل المثال لم يكتب ليو تولستوي الصفحات الأولى من «الحرب والسلام» باللغة الروسية بل بالفرنسية ليوحي بجو معين لأن الفرنسية كانت يومها لغة الأرستقراطية والأنتلجنسيا العالية في روسيا بالإضافة إلى كونها لغة الثقافة الرفيعة في أوروبا كلها ولغة الدبلوماسية الدولية وقتها

---

(٢٦) المرجع السابق ، ص٧٥ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص٧٥-٧٦ .

(مراسلات ميترنيخ مع سفرائه في أنحاء العالم كله كانت بالفرنسية وليس الألمانية) ولغة العلوم الحديثة والثورة الفرنسية أيضاً. كيف يجب أن يتعامل المترجم مع هذه الصفحات خاصة إذا تذكرنا أن أهميتها لا تكمن في محتوياتها أو حوارها الطويل وإنما في كونها كتبت بالفرنسية بدلاً من لغة باقي الرواية نفسها؟ أضف إلى ذلك أن تولستوي كان يعرف طبعاً أن العاجز عن قراءة الفرنسية في روسيا تلك الأيام كان على الأرجح عاجزاً أيضاً عن قراءة اللغة الروسية ذاتها وهذا جزء من إيحاءات المطلع الأجنبي لـ«الحرب والسلام».

يقول الحل الميكانيكي البسيط بترجمتها كغيرها إلى لغة المترجم الأم. لكن عندئذ هل يكون المترجم قد وفّى بالأمانة أم خانها (جزئياً على أقل تقدير)؟ أيهم أفضل: أن يتركها على حالها؟ أن يترجمها إلى اللغة العالمية والدولية السائدة في عصره (الإنكليزية في يومنا الحاضر، مثلاً، على أمل الإيحاء بشيء ما يشبه الأجواء التي أراد تولستوي الإيحاء بها)؟ أم هل يضع هامشاً يشرح فيه المشكلة مبيناً اجتهاده فيها وفي حلّها الخ، الخ؟ بطبيعة الحال لا توجد إجابات جاهزة تصلح للحالات كلها أو حلول آلية سهلة تلبي حاجات الأزمنة والأمكنة والثقافات جميعاً. وتبقى المسألة، بالتالي، مفتوحة ومتروكة لألمعية المترجم واجتهاده ووعيه ومدى استيعابه للمهمة التي ينهض بها. لهذا السبب أيضاً لا توجد ترجمة واحدة وحيدة وافية كافية، في اللغات الحية المعاصرة على أقل تعديل، لأي عمل كبير وعظيم. الموجود هو ترجمات كثيرة ومتنوعة ومتعددة له تسعى كل واحدة منها إلى التقاط جوانب هامة من جوانبه أو تشدد على إيصال سمات معينة هامة من سماته. بعبارة ثانية، مثل هذه الأعمال لا تترجم فحسب، بل تعاد ترجمتها دوماً وباستمرار وفقاً لمتطلبات المرحلة ولغتها الشائعة وخصائصها الفكرية والثقافية السائدة واهتماماتها المسيطرة.

أريد أن أذكر كذلك أن الروائي الألماني الأعظم في هذا القرن - توماس مان - حذا في روايته الأكثر شهرة «الجبل السحري» حذو تولستوي حين كتب صفحات كثيرة منها باللغة الفرنسية أيضاً خاصة تلك المقاطع من حوارات شخوصها التي تتناول أموراً كانت تعد مسائل حساسة جداً يومها في أوساط البورجوازية الألمانية مثل الحب والجنس والشبق وما إليه - كتبها الروائي الكبير بالفرنسية لأن ذكر مثل هذه الميول والأحوال والانفعالات ومناقشتها والتعبير عنها بلغة أجنبية أسهل بكثير منه بلغته الأم بخاصة في أوساط المتزمتين والمكبوتين والمتطهرين والمتشبثين بالمظاهر الخارجية وشكلياتها. في الترجمة الإنكليزية لـ«الجبل السحري» الموجودة في حوزتي ترك المترجم المقاطع الفرنسية على حالها دون ترجمة. هل وفّى بالأمانة أم خانها؟ في نظري، ولأني أقرأ الفرنسية جيداً،

وفّى المترجم بالأمانة وأعتقد بأني أحسست بما أراده توماس مان من المقاطع الأجنبية في رواية ألمانية قرأت معظمها بالإنكليزية! لكن على كل قارئ مهتم عموماً وعلى كل مترجم جاد وراغب في أن يستحق اللقب بجدارة تحديداً أن يصارع المعضلة بنفسه وأن يجتهد للتوصل إلى الأجوبة التي تقنعه هو وأن يحاول إقناع القراء والنقاد بها أيضاً.

وأجد من المفيد هنا الإشارة أيضاً، وبالمقارنة مع الجاحظ، إلى التشخيص المشابه لمعضلة الترجمة ومتطلباتها وإشكالاتها وصعوباتها الذي قدمه أحد أبرز النقاد الألمان في ميادين الأدب والفن في النصف الأول من هذا القرن وأكثرهم شهرة وأعني فالتر بنيامين(٢٨). يرجع هذا الناقد أيضاً ـ على طريقة الجاحظ ـ تعذر ترجمة الأدب إلى ذلك العنصر الغائب الحاضر والمُحيِّر معاً الذي يبقى بعد ترجمة المحتوى العادي للعمل الإبداعي إلى لغة أخرى أو الذي يضيع في الترجمة ذاتها أو الذي يفلت منها مهما حاول المترجم اقتناصه(٢٩). ويطلق بنيامين أوصافاً عدة على هذا الفائض الزائغ ويختزلها كلها بكلمة واحدة هي: «الشعري» (كالوزن عند الجاحظ) أو ذلك العنصر «الذي لا يستطيع المترجم إعادة إنتاجه إلاّ إذا كان شاعراً هو أيضاً»، على حد تعبيره(٣٠). استناداً إلى هذا التشخيص تتحدد مهمة المترجم النموذجي عنده في التأثير في اللغة التي يترجم إليها (أي لغته هو) بغرض إنتاج صدى العمل الأصلي فيها(٣١). يعني هذا أن تنادي لغة المترجم لغة العمل الأصلي، دون أن تدخلها، مستهدفة فيها تلك النقطة التي تسمح لأصداء الأصل بأن تعكس نفسها في لغة المترجم الغريبة(٣٢). لذا تنطوي مهمة المترجم أيضاً على محاولة لإطلاق تلك اللغة الخالصة داخل لغته من أسرها لسلطان اللغة الأخرى ولتحرير اللغة الحبيسة في العمل ذاته عبر إعادة خلقه في لغته هو. يجد المترجم نفسه، نتيجة هذا المسعى، وهو يقتحم حدود لغته البالية في سبيل إدراك شيء ما من تلك اللغة الخالصة(٣٣). أما حين يتعامل المترجم مع لغة شديدة البعد عن لغته فعليه الرجوع، وفقاً لبنيامين، إلى العناصر الأولية للّغة أولاً، وأن يعمل، ثانياً، على توسيع لغته هو وتعميقها بواسطة اللغة الغريبة الأخرى(٣٤).

---

(٢٨) أنظر بصورة خاصة مقالته «مهمة المترجم»: Walter Benjamin, "The Task of the Translator", in *Illuminations*, Fontana Press, London, 1992, pp.70-82. قدّمت للكتاب حنّة أرندت.

(٢٩) المرجع السابق، ص٧٠.

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣٢) المرجع السابق.

(٣٣) المرجع السابق، ص٨٠

(٣٤) المرجع السابق، ص٨١

يكتسب العمل المترجم جيداً، بالتالي، حياة جديدة في الترجمة نفسها وفقاً لاستنتاج بنيامين. كما يتحول المترجم إلى معبِّر عن العلاقة الجوهرية المتبادلة والضمنية بين اللغات (الوكيل الذي يتوسط اللغتين عند الجاحظ) لأن الترجمة وحدها قادرة على تبيان صلات القرابة بين اللغات - وبصورة أكثر وضوحاً وعمقاً من أي تشابه سطحي بين عملين أدبيين - بنقلها شكل العمل الأصلي ومعناه بأكبر مقدار ممكن من الدقة والأمانة(٣٥).

من هنا تتفاوت النصوص في قابليتها للترجمة عند هذا الناقد الألماني المعاصر كما عند الجاحظ. يقول فالتر بنيامين بهذا الصدد:

«الترجمة حال. ولنفهمها كحال علينا أن نرجع إلى الأصل لأنه يحتوي على القانون الذي يحكم الترجمة: أي قابلية الأصل للترجمة. ينطوي السؤال عن ما إذا كان عمل ما قابلاً للترجمة على معنى مزدوج: هل سينوجد المترجم المناسب له بين مجموع قرائه؟ أو... هل تسمح طبيعة العمل بترجمته مما يستدعي، بالتالي، وجود تلك الترجمة؟... إذا كانت الترجمة حالاً فلابد، إذن، لقابلية الترجمة من أن تكون سمة أساسية من سمات أعمال معينة»(٣٦).

ويعبر بنيامين عن النتيجة التي خلص إليها استناداً إلى تأملاته في مسألة الترجمة ومشكلاتها بتشبيه جميل للمترجم بإنسان يحاول استرجاع إناء مكسور بإعادة لصق أجزائه المتناثرة وهو يعلم أنه لكي تنجح المحاولة لابد لشظايا الإناء من أن تلائم بعضها البعض في أدق التفاصيل لكن دون أن تشبه بعضها تماماً. لا يعود مطلوباً من الترجمة، وفقاً لهذا التصور، أن تشبه معنى الأصل بل أن تستوعب أسلوبه في التعبير والدلالة - بدقائقه وتفاصيله وبكل محبة وعناية - بحيث يشكل هو والترجمة معه جزئين من لغة أعظم تماماً كما تشكل شظايا الإناء المذكور أجزاء الإناء نفسه(٣٧).

هل سيأتي يوم على الثقافة العربية تضمحل فيه الفكرة السائدة بأن كل من ألَمَّ بلغة أجنبية أصبح مترجماً مقبولاً لتحل محلها فكرة أرقى تؤكد أن الترجمة علم وفن وبحث واجتهاد ومعاناة وتأويل وتعب وإبداع أيضاً في كثير من الأحيان؟ هل سيأتي يوم على الثقافة العربية تسود فيها الفكرة القائلة بأنه لا يوجد في ترجمة الأدب معنى صاف وخالص وجاهز يمكن حمله بسهولة من لغة إلى أخرى أو نقله من وعاء إلى آخر دون زيادة أو نقصان، دون تأثر أو تأثير، دون تحول أو تحويل في المناخ؟

---

(٣٥) المرجع السابق، ص٧٣.

(٣٦) المرجع السابق، ص٧١.

(٣٧) المرجع السابق، ص٧٩

الفصل الثاني

سرير بروكروستوس

I

سأبدأ بمناقشة مسألتين تفصيليتين ومحددتين أثارهما العماد مصطفى طلاس في رده على الفصل الذي نشرته مجلة «الناقد» من «ذهنية التحريم»[١] علماً بأن مقال العماد ظهر تحت عنوان: «الخارجون من جلودهم» في المجلة ذاتها[٢].

تتلخص المسألة الأولى في استنكار العماد تسمية سلمان رشدي لواحدة من الشخصيات الرئيسية في «الآيات الشيطانية» باسم «ماهوند» (وردت خطأ «ماهود» و«ماحود» في رد العماد) لأن الشخصية الروائية تحيل القارئ بوضوح إلى النبي محمد ورسالته وصراعاته المعروفة مع أعدائه وخصومه في سبيل إنجاز تلك الرسالة وتحقيقها على أرض الواقع. عدّ العماد طلاس هذه التسمية تحقيراً متعمداً لشخص النبي لأن كلمة «ماهوند» (Mahound) تعني كلب صيد في بعض اللغات الأوروبية.

يبدو لي أن الاستنتاج الذي توصل إليه العماد بالنسبة لعلاقة كلمة «ماهوند» بكلاب الصيد يقوم على افتراض، أولاً، أن لفظة (Mahound) مؤلفة من مقطعين هما: «ماهـ» (Mah أي المقطع الأول من الاسم Mah-omet) و«هوند» (Hund) أو «هاوند» (Hound) والذي يعني كلب بالألمانية وكلب صيد بالإنكليزية. وثانياً، أن واضعي هذا الاسم تعمدوا انتزاع المقطع الأول من الاسم القديم لمحمد في اللغات الأوروبية «ماهـ» وإضافته إلى كلمة «كلب» أو «هوند» ليخرجوا بالاسم التحقيري المركب

---

(١) «الناقد»، كانون أول (ديسمبر)، ١٩٩٢، ص٦-٣٩.

(٢) «الناقد»، نيسان (أبريل) ١٩٩٣، ص٧٤-٧٩. كذلك «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٣٠٩-٣٢٥.

«ماهوند» . راجعت المعاجم الإنكليزية والفرنسية والألمانية الكبيرة متقصياً أصل كلمة «ماهوند» ومعانيها المتعددة فوجدت ، أولاً ، أنه لا علاقة لها على الإطلاق بالكلاب مهما كان نوعها أو جنسها ومهما كانت أسماؤها في اللغات الأوروبية الأخرى . وثانياً ، أنه لا علاقة لها بكلمة «هوند» (hund كلب باللغة الألمانية) أو بكلمة «هاوند» (hound كلب صيد باللغة الإنكليزية) إن كان لغة أو اشتقاقاً أو أصولاً . بعبارة ثانية تبين لي أن التشابه في اللفظ بين «ماهوند» (Mahound) و«هوند» (hund) هو عرضي كلياً وتماماً كما هي الحال بالنسبة للشبه اللفظي المعروف بين «آي» العربية (صرخة الألم) و"Eye" الإنكليزية (العين أو عضو الرؤية) و"I" ضمير المتكلم بالإنكليزية أيضاً ؛ أو كما هي الحال بالنسبة للشبه اللفظي المحض بين «الجُبن» الذي نأكله من ناحية وبين «الجُبن» الذي نشعر به أحياناً ونتهم الآخرين به عموماً ، من ناحية ثانية . تبين لي كذلك أن كلمة «ماهوند» (Mahound) في اللغات الأوروبية الرئيسية انبثقت أصلاً عن كلمة (Mahomet) وتطورت مع الاستعمال والتحريف العفوي إلى الشكل الذي استقرت عليه اليوم أي (Mahound) وهو الشكل الذي استخدمه رشدي في روايته . أما كلمة (Mahomet) الأصلية فهي واحدة من الصيغ القروسطية لاسم «محمد» في اللغات الأوروبية . وبسبب غياب صوت «الحاء» في تلك اللغات لابد لكل «حاء» تدخل عليها من أن تتحول إلى «هاء» تماماً كما أن كل (P) لابد أن تنقلب إلى «باء» لحظة دخولها على اللغة العربية (هكذا تتحول "papa" إلى «بابا») تماماً كما أنه لابد لكل «واو» من أن تتحول إلى (V) في لغات مثل التركية والفارسية . وفي اللحظة التي نعيد فيها حرف «الهاء» (h) في «ماهوند» إلى أصله العربي (أي إلى «الحاء» كما في «ماحوند») يختفي الشبه اللفظي العارض بين كلمتي (Mahound) و(hund) ، أي تتبدد الشبهات كلها حول احتمال ارتباط كلمة «ماهوند» بالكلاب مهما كان نوعها[٣] .

إن عملية تحريف الكلمات المستعارة من اللغات الأخرى بما يتوافق مع قواعد اللفظ في اللغة المستعيرة ظاهرة معروفة جيداً ونمارسها كل يوم تقريباً . فكما أن كلمة مثل الـ(Franks) انقلبت إلى «الفرنجة» في العربية والـ(Slavs) إلى «الصقالبة» تحول اسم «صلاح الدين» إلى «سالادين» (Saladin) في اللغات الأوروبية الرئيسية . مثال آخر على ما أقول نجده في الحالة الطريفة التالية : معروف أن كلمة (Malum) في اللغة اللاتينية تعني «تفاحة» وبسبب شبهها اللفظي بالكلمة اللاتينية الأخرى التي تعني «الشر» (Malus) تحولت الثمرة المحرمة التي طرد آدم وحواء بسببها من الجنة إلى تفاحة في

---

(٣) فيما يلي أمثلة عن تنويعات أوروبية قروسطية إضافية على اسم «محمد» ومشتقاته ويلاحظ فيها انقلاب «الحاء» في الحالات كلها إلى «هاء» :
Mahamedan, Mahometan, Mahometanism, Mahometry, Mahumetan, Mohammedanizo, Mahom.

المخيلتين الشعبية والمثقفة على مر العصور في منطقتنا من العالم. أضف إلى ذلك أن كلمة «ليرة»، كما في قولنا الليرة السورية، هي تحريف عربي لكلمة (Livre) الفرنسية؛ وكلمة «جنيه»، كما في قولنا الجنيه المصري، هي تحريف لكلمة (Guinea) الإنكليزية؛ كما أن كلمة «دينار» هي تحريف عربي لكلمة (Dinarius) اللاتينية. وإذا لم نأخذ هذه الاعتبارات كلها بعين الجد بإمكاننا أن نجد رابطة غير لائقة، مثلاً، بين كلمة "Saladin" من ناحية وكلمة "Salad" (أي سَلَطة) من ناحية ثانية وكلمة «دين» من ناحية ثالثة استناداً إلى مجرد الشبه اللفظي العارض بين هذه الكلمات فنخلص من ذلك إلى أن «سالادين» تعني «دين سلطة» على سبيل المثال وليس الحصر. ولابد لي من الإشارة هنا إلى أن رشدي يلعب في الصفحة الأولى من «الآيات الشيطانية» على الشبه اللفظي بين كلمة «سالادين» ـ اسم شامشا بعد تحويره إنكليزياً ـ وبين كلمة (salad)، أي «سَلَطة»، ولذا نجده يجعل جبريل فاريشتا يشبِّه حال زميله الهابط معه من السماء بحال «صحن السلطة». لكن من ناحية ثانية، لن نجد في الرواية كلها، مهما فتشنا وبحثنا، أية محاولة من جانب رشدي للّعب على الشبه اللفظي المماثل بين كلمتي «ماهوند» و(Hund أو Hound)، أي لن نجد فيها أية تورية توحي بوجود صلة ما بين عبارة «ماهوند» وكلاب الصيد أو غيرها علماً بأن رشدي هو أبرع البارعين في الاستخدام الأدبي الخلاق للجناس ولفن التورية وأساليب اللعب التهكمي على الألفاظ والأصوات. وإذا تذكرنا بهذا الصدد أن سلمان رشدي هو ابن الهند فقد يكتسب نوع آخر من التشابه اللفظي العارض بين الكلمات مغزى خاصاً في هذا السياق وأقصد كلمة «ماهاوت» (Mahaut) في اللغة الهندية والتي تعني سائس الفيلة وللفيل في الهند مكانة وأهمية تضاهي مكانة الجمل وأهميته في الجزيرة العربية.

والآن ما هو المعنى الأساس الذي تحمله كلمة «ماهوند» (Mahound) في اللغات الأوروبية الرئيسية وما هي الصفات التي يفترض أن تشير إليها بعد أن استقرت على الشكل اللغوي الذي وصل إلينا اليوم اشتقاقاً وتحريفاً من لفظة (Mahomet)[٤]. تفيد الكلمة بأبسط معانيها مدعي النبوة أو المتنبي أو النبي الكاذب وما شابه ذلك من ظواهر معروفة ومدروسة في تاريخ الحضارات والديانات والثقافات. وواضح أن هذا المعنى يختزن التصور الأوروبي ـ المسيحي ـ القروسطي العام عن النبي محمد ويحيل إليه، علماً بأن أعداء الرسول وخصومه وقتها كانوا قد قذفوه بمثل هذه التهم منذ مطلع رسالته. لكن بما أن الإسلام الناشئ نجح نجاحاً باهراً عز نظيره في تاريخ الأديان الكبرى وانتشر في القسم الأعظم من العالم القديم وسيطر عليه بسرعة مذهلة كان لابد لمؤسِّسه من أن يظهر في عين

(٤) توجد تنويعات أوروبية قروسطية متعددة على لفظة «ماهوند» (Mahound) ومنها: Mahoun, Mahon, Mahonus.

العقل الأوروبي القروسطي بمظهر الشخصية الهائلة القدرة والجبروت والطاقة والتي لا تعليل لوجودها وإنجازها الفذ سوى اتصالها بقوى الكون الخفية والسحرية ولاسيما الشريرة منها. من هنا أخذت كلمة «ماهوند» تعني في أوروبا ومنذ ذلك الوقت نوعاً معيناً من الشخصيات الفذة التي هي مزيج من الإرادة الطاغية والحضور الساحق والإشعاع النافذ والسحر المسيطر والجاذبية المغناطيسية التي لا تقاوم والمقدرة على سلب الآخرين ألبابهم واستلاب إراداتهم المستقلة وامتلاك العلم اللَّدني اللازم لتسخير قوى الكون الخفية لأغراض ظاهرة - غائبة، خيِّرة وشريرة في الوقت ذاته: إنها شخصيات تجمع في لحظة واحدة خصائص العظيم والسافل، العالم والعرّاف، النبي والراجم بالغيب، الطبيب ومُحضِّر الأرواح، الشيخ والساحر، الحكيم والمنجِّم، الرائي والدجال، المشعوذ وصاحب الكرامات. ولا حاجة بي لأن أضيف أن العقل الأوروبي قد أضفى منذ العصور الوسطى شيئاً من هذه الخصائص كلها على النبي محمد في محاولة منه لتفسير انتصار رسالة الإسلام على النحو الألمعي المعروف من ناحية ودون الإقرار في الوقت ذاته بنبوته أو الاعتراف بوحيه من ناحية ثانية. بعبارة أخرى «ماهوند» عند هؤلاء الأوروبيين هو الإنسان الذي يحمل بعضاً من الصفات والخصائص المذكورة أعلاه وبمقادير تزيد أو تنقص وفقاً للظروف والأحوال. معروف كذلك أن أوروبا (بالمعنى الواسع للعبارة) لم تنتج أنبياء يعتد بهم في تاريخ الديانات الكبرى (النبوة تاريخياً ظاهرة آسيوية وشرق أوسطية بشكل خاص) ولكنها أنتجت شخصيات عديدة من النوع «الماهوندي»، أي شخصيات فذة وغامضة، متفوقة وملتبسة، روحانية وشهوانية، شيطانية وحكيمة، مرعبة ومطمئنة، مترفعة وسافلة: هي فوق العادة بالتأكيد لكن دون أن ترتقي في أي لحظة من لحظاتها إلى مستوى النبوة العالمية - التاريخية. ولا أخفي على القارئ قناعتي بأننا إذا ضربنا الصفات والخصائص «الماهوندية» المذكورة كلها بمقدار ألف أو ألفين حصلنا على الرسل والأنبياء الذين يغيّرون وجه العالم ويحولون وجهة التاريخ ويبدلون روح الثقافات ويقلبون معالم الديانات.

من أكثر الشخصيات «الماهوندية» شهرة في التاريخ الأوروبي الحديث الدكتور فاوستوس الذي عاصر مارتن لوثر في ألمانيا، وفرانز مسْمر (Mesmer) الذي اشتهر كطبيب وساحر ومحضِّر أرواح ومنجم وشيخ طريقة في القسم الثاني من القرن الثامن عشر في مدينة فيينا، وراسبوتين في روسيا القرن العشرين. من معالم هذه الشخصيات، أولاً، إيمان الواقعين تحت تأثيرها ونفوذها إيماناً مطلقاً وأعمى بها وبكراماتها وقواها الخفية وأسرارها الغامضة وسحرها الفاعل واتصالاتها بعوالم الغيب والأرواح والملأ الأعلى الخ، وثانياً، إيمان خصومها وأعدائها إيماناً مطلقاً أيضاً بشعوذتها ودجلها

وشيطانيتها وكذبها وزيفها وأذاها وباتصالاتها الشريرة بالملأ الأدنى وبأبالسة العالم السفلي وشياطينه وعفاريته وما إليه. ومن معالمها أيضاً شيوع الاعتقاد بأفعالها الخارقة وكراماتها الخاصة وتوسطها عالمي الشهادة والغيب، عالمي الأحياء والأموات، بالإضافة إلى مقدرتها على الانتقال عجائبياً من مكان إلى آخر والتواجد في مكانين مختلفين وبعيدين في وقت واحد ونفوذ سلطان إرادتها في عالم الحيوان والنبات والجماد والغيوم والأمطار والرياح الخ. ومن معالمها كذلك نشوء مجموعة كبيرة من القصص والحكايات والروايات والأساطير والأخبار التي تدور كلها حول الشخصية «الماهوندية» المعنية وحول أعمالها وإنجازاتها وعلومها وحكَمها وكراماتها ومباذلها وسفالاتها ومنكراتها وشيطانياتها إلى آخر ذلك مما يختزنه الخيال الشعبي - القصصي عادة في المجتمعات الإنسانية كلها تقريباً.

إن الحكايات التي تروي قصة الدكتور فاوستوس وقصة صفقته الشهيرة مع الشيطان (من أجل حصوله على المعرفة والقوة والنفوذ في هذا العالم) لا تحتاج إلى مزيد من الشرح لاسيما وأنها شكلت المادة الخام لأعمال روائية ومسرحية وملحمية وسينمائية تمتد من كريستوفر مارلو إلى توماس مان مروراً بأديب ألمانيا الأعظم غوته. أما فرانز مسمر - القائل بـ«المغناطيسية الحيوانية» التي تشع من إرادات معينة لتؤثر في الإرادات الأخرى وتسيطر عليها وتوهمها وتوحي إليها الخ - فقد أعطى بعض اللغات الأوروبية الرئيسية فعلاً جديداً مشتقاً من اسمه هو (To mesmerise)[(٥)] كما في قولهم إن فلاناً «مَسْمَرَ» من حوله بنظراته الحادة أو بسطوة إرادته أو بقوة شخصيته أو بهذه الأشياء كلها مجتمعة. وربما كان التعبير العامي العربي الأقرب إلى مثل هذه الحالات يتمثل في قولنا: فلان «ضَبَّعَ» فلاناً قياساً على قوى أسطورية كانت تنسب، في بلادنا على أقل تعديل، إلى الضباع (أي مرة ثانية، فكرة فرانز مسمر عن «المغناطيسية الحيوانية» ومقدرتها على النفاذ والتأثير وشل إرادة الآخرين). من ناحية ثانية، إن سيطرة شخصية غامضة وطاغية، كاريزمية ودينية، دنيوية وشهوانية اسمها راسبوتين على قيصر روسيا وزوجته وبلاطه (عبر ولي العهد المريض) معروفة جيداً. معروف كذلك أن مريدي راسبوتين والمؤمنين به في البلاط الروسي (والقيصرة ألكساندرا بشكل خاص) كانوا يرون فيه رجلاً مباركاً أرسله الله لإنقاذ حياة ولي العهد وإنقاذ روسيا والعائلة المالكة والحكم القيصري من الأخطار المحدقة بهم من كل حدب وصوب. أما أعداؤه وخصومه فقد كانوا لا يرون فيه، كما هو متوقع في مثل هذه الحالات، إلاّ الشيطان مجسداً. دخلت حكايات راسبوتين الأدب الروسي والسينما الروسية كما أصبح لها شأن هام وقتها في

(٥) بالفرنسية: mesmerizer, mesmerism, mesmerique. ودخل الفعل ذاته اللغة الألمانية ودرج فيها أيضاً.

الحياة السياسية للبلاد مما استدعى تعليقات لينين وغيره من قادة الحركة الثورية يومها على الظاهرة الراسبوتينية في حياة روسيا. ولا أخفي على القارئ أن التفكير في هذا النوع من الشخصيات «الماهوندية» الأوروبية يذكرني دوماً بالحكايات المتداولة شعبياً عن الشيخ الحارون في مدينة دمشق (إدارة محرك السيارة بالتبول في خزان وقودها الفارغ، إعادة الموتى إلى الحياة مؤقتاً، استخدام دكة سرواله وفردة حذائه كخط تليفوني مباشر إلى كبار المسؤولين في الدولة لقضاء حاجات بعض الناس، الخ) والدكتور داهش والداهشية في لبنان. كما أجد من المفيد هنا التذكير كيفَ أن المؤمنين بالشيخ محي الدين بن العربي وبقواه الخارقة يبجلونه بلقب «الشيخ الأكبر» (الملاك الحارس لمدينة دمشق وشفيعها في الخيال الشعبي) في حين أن أعداءه وخصومه لا يرون فيه إلاّ «الشيخ الأكفر».

بعد هذه الإيضاحات أعود لأؤكد ما كنت قد قلته في «ذهنية التحريم» بأن رشدي اختار عامداً متعمداً هذا الاسم الأوروبي القروسطي القدحي لإطلاقه على شخصية ماحوند في روايته لأن الغرب هو الذي يطلق اليوم الأسماء التحقيرية والنعوت المهينة على من هم أضعف منه في العالم من ناحية أولى، ولأن الأطراف الأضعف ترد وتقاوم بأساليب واستراتيجيات وتكتيكات لا حصر لها بما فيها تكتيك ما يسميه رشدي بـ«قلب الإهانات إلى مصادر القوة» و«التفاخر بالأسماء التي تطلق عليهم تحقيراً»، من ناحية ثانية. استفاد رشدي في تنفيذ هذه العملية من المرويات التراثية التي توحي بأن اسم «محمد» نشأ أصلاً في خضم صراع الرسول مع خصومه وأعدائه الذين أطلقوا عليه اسم «مذمم» مما وضعه أمام خيارين: إما تبني الاسم التحقيري والتفاخر به وتصعيده إلى مصدر قوة أو رفضه كلياً مع الإصرار على: «سجِّل أنا محمد» شئتم أم أبيتم ومهما قلتم عني وعلى الرغم من الأسماء المهينة كلها التي تخترعونها لي صبحاً ومساءً. مال ماحوند في رواية رشدي إلى الخيار الثاني فحصل على اسمه بجدارة في خضم المعركة واستحقه استحقاقاً في أتون الثورة. دليل آخر على استخدام رشدي لتكتيك قلب «الإهانات إلى مصادر قوة» و«التفاخر بالأسماء التي يطلقونها علينا تحقيراً» نجده في موقف ميشال سفيان من شامشا بعد تحول شكله (في نظر المجتمع الأبيض طبعاً) إلى صورة حيوانية-شيطانية قبيحة واختبائه في فندق ومقهى الشاندار. بدلاً من أن ترتعد الفتاة ميشال خوفاً من منظره وتهرب منه قرفاً قالت له بهياج ظاهر:

> «أنت بطل يا شامشا. أقصد أنه بإمكان الناس الآن التماهي معك. هذه صورة رفضها المجتمع الأبيض لفترة طويلة جداً حتى أنه أصبح بإمكاننا اتخاذها حقاً... إشغالها، السكن فيها، استعادتها وجعلها لنا»(٦).

(٦) «الآيات الشيطانية»، ص٢٨٦-٢٨٧، أنظر كذلك ص٢٩١.

يتوجه شامشا بعدها مباشرة إلى مطهر نادي الشمع الملتهب ليتطهر من أوهامه الإنكليزية. إلا أن العماد طلاس يرد قائلاً:

«هذا، وإنني لا أقبل منك إطلاقاً قولك بأن استعمال لفظ (ماحود) من قبل سلمان رشدي ليس إلا من نوع تبنيه لهذا الاسم على سبيل تأكيد الذات أي بدلاً من أن يحط الاسم أو الوصف التحقيري من قدر المسمى، يعمل المسمى على رفع شأن الاسم أو الوصف، وتحويله إلى ميزة عالية وخصلة حميدة وإلى موقع قوة جديد. يا أخ جلال... إن محمد بن عبد الله ليس عنترة ولا زنجياً ليعيَّر بسواده. ولا يقبل من أحد أن يطلق عليه أي لقب من هذا النوع، إنه فوق الألقاب كلها. فمحمد قد أثبت من هو منذ القديم وليس موضع اختبار الآن ليسمى (ماهود) أي كلب صيد... وكفى بهذا الاسم وحده ليكون عنوان الازدراء فكيف بما فيه بعد ذلك».

كلام جميل من حيث المبدأ مع التذكير: أولاً، أنه ليس عيباً، من حيث المبدأ أيضاً، أن يكون الإنسان عنترة كما أنه ليس نقيصة أن يكون الإنسان زنجياً أسود اللون. ثانياً، إن رواية رشدي لا تتعامل مع المبدأ بل مع حالات عينية ومشخصة من البشر الذين يحبون ويكرهون، يتصارعون ويتصالحون، يشتمون ويمدحون، يحتقرون ويحقّرون إلى آخر ذلك مما يفعله الناس تلقائياً وبلا تكلف في مجرى حياتهم اليومية والعادية. لم يكن محمد بن عبد الله فوق الألقاب كلها في نظر أعدائه وخصومه (وهذا ما تتعامل معه رواية رشدي تحديداً) لذا عيّروه وهجوه ووصفوه، كما نعرف جيداً، بما هو أكثر مهانة من تشبيهه بعنترة وأكثر تسفيهاً من وصفه بالزنجي الأسود. ولأن الأعداء هم الذين أطلقوا عليه الألقاب التحقيرية كلها، يجد المدقق في «الآيات الشيطانية» أن الإساءات والإهانات والقباحات الموجهة إلى ماحوند وأتباعه وأصحابه ونسائه في الرواية تأتي كلها على لسان هؤلاء الأعداء والخصوم أو هي من كيدهم وصنعهم أو من اختلاق خيالاتهم وأوهامهم.

تتعلق المسألة الثانية التي أثارها رد العماد مصطفى طلاس بحادثة معينة في رواية رشدي يفترض أنها وقعت بين ماحوند وهند. ويعبر العماد عن احتجاجه عليها بالكلمات التالية:

«ولكنني لست أيها الأخ مع امتهان محمد والشطح به أسطورياً وروائياً بحيث تجره هند من السوق وهو سكران غائب عن رشده وتمنحه جسدها دون أن يعرف فيضاجعها دون أن يحس...»

ويكرر العماد احتجاجه لاحقاً باستنكار ما يفترض أنه اتهام رشدي لـ ماحوند بالسكر وقيام هند بـ«لملمته» (أي ماحوند) من الشارع و«تنبيهها له بغنج وحزم أن يأتيها دوماً بدون عقله».

فتشت ملياً صفحات الرواية بحثاً عن الحادثة التي يشير إليها العماد ويعتمدها في نقده لكنني لم أعثر على أي شيء مما جاء في رده. أما الذي عثرت عليه فعلاً فإنه يؤدي معنى مغايراً تماماً لما ذكره العماد في مقاله. ورغبة مني في إزالة الالتباس الحاصل سأقدم فيما يلي عرضاً للحادثة التي يبدو لي أن العماد قصد الإشارة إليها في الرواية وسأستند في تقديمي هذا إلى الصفحات ١١٩ ـ ١٢١ من النص الأصلي لـ«الآيات الشيطانية»: بعد حادثة «حديث الغرانيق» واعتراف ماحوند (تكتيكياً) بدور ما في تعاليمه لـ«اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» احتفلت مدينة «جاهلية» حتى طلوع الفجر احتفالاً تنكرياً عظيماً وفاجراً بالفوز الذي حققته قبيلة «سمك القرش» ذلك النهار. يقدم لنا رشدي في وصفه الاحتفال الصاخب لوحة كرنفالية عكاظية نابضة فيها السكر وفيها العربدة وفيها العبث وفيها المجون وفيها القتل وفيها تنكر كبير وأقنعة كثيرة من الأشكال والألوان والأنواع كافة (بالمناسبة يقتل حمزة أشقاء هند في هذه الليلة بالذات في الرواية). ويهمني تأكيد مسألتين بهذا الصدد:

(١) الأهمية الرمزية الكبيرة التي يضفيها رشدي في الرواية على الأقنعة وعمليات التنكر عموماً ـ وهي مليئة بهما كما لاحظ قراؤها منذ البداية ـ وذلك لأسباب عدة منها: (أ) الجو الكرنفالي العام والساخر لأدبه ولا كرنفال، طبعاً، بلا تنكر وأقنعة. (ب) الأهمية التي نعرف أن الأقنعة وما يرافقها من لباس تحظى بها في احتفالات الأقوام والقبائل والشعوب عبر التاريخ. (جـ) كون حضارة الهند حضارة أقنعة بامتياز كما يؤكد رشدي في أكثر من مكان في كتاباته. (د) كون أهمية القناع عنده ليس في التستر والتخفي فحسب كما هو شائع، بل في التنكر والتحوّل والتقمص، أي تقمص صاحب القناع القناع نفسه وتحوله التدريجي إلى معنى القناع وبالتالي التنكر لما كانه قبل ارتداء القناع. (هـ) كون اللجوء إلى الأقنعة والتقنع والتنكر سلاحاً هاماً من أسلحة الضعفاء في مواجهة الأقوياء كما هو مبين بشكل فني ممتاز في «الآيات الشيطانية» (بالنسبة لمسألة الكرنفال وعلاقته بالأدب والأقنعة والتنكر وما إليه تراجع أعمال ميخائيل باختين وبصورة خاصة كتابه «رابيليه وعالمه»[(٧)]. كما تراجع دراسة عالم الأنثروبولوجيا المغربي الدكتور عبد الله حمودي «الضحية وأقنعتها»[(٨)] للاطلاع على دور الأقنعة وأهميتها في الكرنفالات التنكرية التي تجري في مناطق كثيرة من المغرب احتفالاً بعيد الأضحى).

---

(٧) Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

(٨) Abdellah Hammoudi, La victime et ses masques: essai sur le sacrifice et le mascarade au Maghreb, Editions du Seuil, Paris, 1988.

(٢) يحيل الكرنفال العكاظي الذي يقدمه رشدي ويصفه إلى احتفالات وثنية كبرى (فيها الكثير من السكر والعربدة والفسق والفجور والاصطراع وتعاطي الجنس المقدس وغير المقدس الخ) كانت تجري بشكل دوري على هامش موسم الحج المكي الجاهلي ومعه وأثناءه وكانت تسمى كلها بـ«أيام التشريق» ، على ما يظهر (جاء في «تاج العروس» للزبيدي : «أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعال (أي نكاح)») . وحظَّرت الآية ١٩٧ من سورة البقرة هذه الممارسات جميعاً بقولها «فلا رَفَثَ ولا فُسوقَ ولا جدالَ في الحج» . وبعد التشاور مع زملاء مَن المختصين في تلك المرحلة التاريخية وفي دياناتها وآلهتها أرجّح أن تكون الاحتفالات المذكورة جزءاً من طقوس عبادة دايونيسيوسية (نسبة إلى إله الخمر دايونيسيوس أو باخوس عند الرومان) كانت منتشرة في تلك الأصقاع قبل ظهور الإسلام وتتمركز كلها حول اللات وتقديسها وعبادتها . بعبارة أخرى لم يصطدم الإسلام الناشئ في مكة بالوثنية على العموم فقط ، بل اصطدم بنوع محدد منها هو العبادة الدايونيسيوسية المذكورة . ولأن الرَفَثَ (أي مضاجعة النساء) والفُسوقَ والجدالَ كانت جزءاً من ممارساتها وطقوسها نهت عنها الآية القرآنية السالفة الذكر . ونبهني أحد هؤلاء الزملاء إلى أن الجدال الذي منعه الإسلام في الحج لا يعني في الأصل مجرد الخصام والنقاش الحاد بل المصارعة الجسدية التي كانت كثيراً ما تمارس في احتفالات الإله دايونيسيوس وتشكل جزءاً من عبادته وعبادة مجموعة الأرباب والربات المشتقة منه أو الموالية له أو المنتسبة إليه بشكل أو بآخر . فكلمات مثل «انجَدَلَ» و«تَجدَّلَ» تعني «انصَرَعَ» كما تعني كلمة «جدَّله» صَرَعَه ومنها صرعه على الجادلة (أي على الأرض بشدتها وصلابتها) . ويعني «جَدْلُ الأجسام» بدوره التحامها وفي المصارعة تلتحم الأجسام عارية . أما الجدال بمعناه الأكثر شيوعاً ، أي بمعنى الخصام والنقاش الحاد الخ ، فهو تصعيد معنوي ومجازي للمعنى الحسي والمادي الأول للعبارة .

أعود الآن إلى حادثة ماحوند وهند كما وردت فعلاً في رواية رشدي . في ليلة الكرنفال العكاظي المذكور نزل ماحوند مقنَّعاً ليتجول في أزقة مدينة جاهلية ويراقب الاحتفالات والمباذل الجارية عن كثب . نزل ماحوند إلى المدينة على الرغم من إصابته بالإرهاق الشديد نتيجة الأحداث الجسام التي مرت عليه نهار ذلك اليوم ونتيجة التجربة الصعبة التي مر بها بسبب حديث الغرانيق وتأثيراته الداخلية السلبية عليه وعلى أصحابه من ناحية وتأثيراته الخارجية الإيجابية على أعدائه وخصومه ، من ناحية ثانية . أُغمي على ماحوند فجأة فسقط أرضاً فاقد الوعي . لاشيء في نص رشدي يوحي بأن ماحوند كان سكراناً أو أن سبب إغمائه هو تناول الخمر (ظن ماحوند أول الأمر أن أعداءه هاجموه وضربوه على رأسه) في الوقت نفسه كانت هند تتجول هي الأخرى مقنَّعة في حارات المدينة تراقب

الاحتفالات فعثرت صدفة على ماحوند مغشياً عليه. أمرت هند خدمها بإحضار حمالة وبنقل ماحوند فوراً إلى منزلها حماية له من أعدائه في مثل هذه الليلة الصاخبة والخطرة (لم تكن تعرف وقتئذ أن حمزة كان قد قتل أشقاءها). استفاق ماحوند على ألم شديد في رأسه ليجد نفسه عارياً في فراش وثير وفي غرفة لم يسبق له أن شاهدها أبداً (مخدع هند). كان أول ما لمحه هو هند واقفة إلى جانب النافذة (وليس مضطجعة إلى جانبه مثلاً) في بُرنس أسود تغطي قلنسوته رأسها وتترنم بكلمات أُهزوجة حماسية كان من عادة النسوة إنشادها تشجيعاً لرجالهن في ساحات الوغى والحرب («إن تُقبلوا نعانق»/ «إن تُدبروا نفارق»)✤. «هل هوجمت؟» سأل ماحوند. انتبهت هند عندها إلى أن ضيفها استعاد وعيه فنادت خدمها الذين أحضروا له طعاماً وألبسوه «ثوباً أسود موشى بالذهب» (مما يعني أنهم هم الذين كانوا قد نزعوا عنه ثيابه قبل ذلك إسعافاً له وإراحة لجسمه) فيما «غضّت هي الطرف متصنعة الحياء». عاد ماحوند إلى استفساراته: «هل ضُربت؟»، «هل أنا سجين؟». بعد تمنع لم يدم طويلاً شرحت له هند ما جرى قائلة: بينما كنت أتجول في طرقات المدينة ليلة البارحة مرتدية قناعي أراقب الاحتفالات تعثّرت بجسمك وأنت غائب عن الوعي «مثل شخص سكران» سقط على حافة الطريق. أرسلتُ خدمي لإحضار حمّالة ونقلك إلى البيت. ثم عاتبت هند ماحوند بسؤال خطابي متهكم: ألم يكن من الأفضل حضورك إلى غرفتي بوعيك وإرادتك؟ ثم أضافت بسخرية: كلا، طبعاً لا، أنا أُنفّرك. أنا متأكدة من ذلك. لا أعتقد أنهم تعرّفوا عليك ليلة البارحة وإلاّ كنت على الأرجح في عداد الأموات الآن. بعد هذا التبكيت تذكّر ماحوند ما جرى له فعلاً، تذكر أنه سقط أرضاً مغشياً عليه بسبب الإعياء الشديد الذي أصابه نهار اليوم السابق نتيجة المحنة القاسية التي تعرض لها (حادثة الغرانيق) ونتيجة ما رافقها من قلق وضغوط وتوترات ومشاجرات ومرارة. هنا تظاهرت هند بالتودد له وحاولت مداعبته باصبعها وتلقيمه قطعة فاكهة بيدها لكن بدلاً من أن يستجيب ماحوند لمبادرتها صدّها و«رفض أن يلعب لعبتها» على حد التعبير الحرفي لنص الرواية.

✤ إن تُقبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ (أي الوسائد الصغيرة)
إن تُدبروا نفارقْ فراقَ غيرَ وامقْ (أي غير محب)
أنشدتها هند على رأس النسوة في مَوقعة أُحُد («السيرة النبوية لابن هشام»، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط٢ في جزئين، ١٩٥٥، ج٢، ص٦٨).
أنظر أيضاً «تاريخ الطبري» تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ج٢، ص٥١٢. أوردها الطبري في موقع آخر بشكل مختلف قليلاً (ج٢، ص٥١٠):
نحن بناتُ طارقْ إن تُقبلوا نعانقْ
ونبسط النمارقْ أو تُدبروا نفارقْ
فراقَ غيرَ وامقْ

واضح إذن أنه خلافاً لما ذكره العماد طلاس في رده :

(١) لا علاقة للسكر أو الخمرة بسقوط ماحوند مغشياً عليه في إحدى طرقات مدينة «جاهلية» وجل ما في الأمر أن هنداً ظنت ذلك لحظة تعثرها بجسمه - أو هي شبّهت وضعه بوضع شخص سقط على قارعة الطريق نتيجة السكر الشديد - وهو ظن أو تشبيه في محله إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الليلة المشهودة كانت ليلة كرنفال وسكر وعربدة وما إليه من عنف وعبث ولهو . أضف إلى ذلك أن تشبيه هند لخصمها بالسكران جاء من باب التهويل عليه مسبقاً بغرض تقوية مواقعها في المجابهة معه .

(٢) لم تطلب هند أبداً من ماحوند أن «يأتيها دوماً بدون عقله» بل عاتبته متصنعة الخفر لأنه رفض دوماً المجيء إليها بكامل وعيه وبإرادته الحرة مما اضطرها إلى الاستفادة من فرصة غيابه عن الوعي لإحضاره إليها على النحو المذكور .

(٣) ليس في المشهد كله ما يوحي بأن هند منحت ماحوند جسدها أو أنه ضاجعها واعياً أم غائباً عن الوعي والحس .

في الواقع لا يوحي مشهد ماحوند في مخدع هند بأية أجواء لها علاقة بالمضاجعة أو حتى بالالفة (حين حاولت هند وضع قطعة من الشمام في فمه رفض ماحوند المبادرة) ، بل بمناخ يسوده التوتر والتوجس والتربص بين الأنداد وتسيطر عليه علامات التحدي الصريح بين الإرادات الفولاذية وأحاديث الإعداد للصدام النهائي الآتي لا محالة بين كل ما تمثله هند من ناحية وكل ما يمثله ماحوند من ناحية ثانية . هنا تطرح هند نفسها صراحة على أنها وحدها الند الحقيقي لماحوند والعدو الجدي له ولرسالته . تقول له بوضوح : إذا كنت أنت نصير الله فأنا نصيرة اللات ولابد ، بالتالي ، من معركة ساحقة ماحقة وحتى النهاية بيننا لأن اللات لا تصدق ربّك حين يعترف بها ، (أي يعترف بها في حديث الغرانيق) . وتلوم هند ، من هذا المنطلق ، ماحوند على قبوله صفقة الغرانيق مع زوجها أبي سمبل لأنها (أي الصفقة) جعلت من الربات الثلاث مجرد غرانيق لهن شفاعة عند رب ماحوند لا أكثر بعد أن كنّ مساويات له رفعة وأهمية ومكانة وبأساً عندها . أفهمته هند منذ الآن ، أولاً ، أن زوجها ضعيف الشخصية - على عكس المظهر الخارجي - وقد يتراجع عن الصفقة وينقض الصلح تحت الضغط وفي الوقت المناسب* وثانياً ، أنه «لا يمكن أن يكون سلام بين الله والربات الثلاث ... » كذلك ، أكدت له

* حين جاء الوقت المناسب وسلّم أبو سفيان مكة إلى النبي «قامت إليه هند بنت عتبة فأخذت بشاربه» وصاحت به «اقتلوا الحَميتَ الدَّسم الأحْمَس ، قُبِّحَ من طليعة قوم ! ... » (أي اقتلوا زق السمن الدسم والكثير اللحم والسمنة هذا . قُبِّح هكذا حارس قوم) . «السيرة النبوية لابن هشام» ، مرجع مذكور سابقاً ، ج٢ ، ص٤٠٤-٤٠٥ .

بحزم وجزم: «لا أريد السلام. أريد المعركة حتى الموت... هذه هي الفكرة التي أنا هي فما نوع الفكرة التي هي أنت؟». أجاب ماحوند: «أنتِ رمل وأنا ماء والماء يجرف الرمل». «والصحراء تمتص الماء»، ردت هند، «أنظر حولك».

بعد تبادل عبارات التحدي والصدام هذه غادر ماحوند غرفة عدوته ولم يكن قد وصلها بعد خبر مصرع إخوتها على يد حمزة. ولابد من الإشارة هنا إلى أن خاتمة المشهد توضح لنا معنى استفاقة ماحوند في بداية المشهد على غريمته وهي تترنم بتلك الكلمات الحماسية التي تنشدها النسوة تشجيعاً لرجالهن على الاستبسال في القتال. بعبارة أخرى كانت تحثه وتشجّعه (وربما تحث نفسها وتشجعها كذلك) على المضي في معركته ضدها وضد اللات والعزى والثالثة الأخرى حتى النهاية المدمِّرة بلا شفقة أو رحمة أو وقفة أو هدنة أو صفقة أو مصالحة مهما كانت مؤقتة. كما توضح الخاتمة ذاتها مغزى اتهام هند له بالضعف ووهن العزيمة حين أغمي عليه في طرقات المدينة من شدة الإعياء ومعنى توبيخها له على قبوله بالصفقة المعروفة مع زوجها:

«هند: «ما كان يجب أن تفعل ما فعلت»».

«ماحوند بمرارة: «لكنكِ أنتِ الرابحة. لم يعد هناك ما يهدد ريع معابدك»».

«هند: «فاتك قصدي... إذا كنت مع الله فأنا مع اللات... الحرب بيننا لا يمكن أن تنتهي بهدنة... الخ»».

باختصار، إن صورة هند في مخدعها مع ماحوند صورة امرأة شمرت عن ساعديها للحرب حتى النهاية وليس صورة امرأة خارجة من فراش عشيقها. بعبارة ثانية، تعني أهزوجة هند (إن تقبلوا نعانق/ إن تدبروا نفارق) أنه لا عناق مع ماحوند لأنه أدبر وتراجع في نظرها حين عقد صفقة الغرانيق كما تعني حثها له على «الإقبال» الآن لإتمام الصراع نتيجة إحساسها بأن الهدنة القائمة لن تكون إلا في صالحه هو وصالح حركته على المدى الأبعد ولن تساعد إلاّ على انتصاره لاحقاً.

من ناحية ثانية، ليس في شرب الخمر ما هو مهين أو معيب بحد ذاته فالخمرة ارتبطت بالحضارة والفيض والخروج من الذات والإبداع والشعر والأدب والغناء والفرح والعبادة والنشوة والدين والطقوس الاجتماعية وكشف المحجوب منذ غابر الأزمان واستمر الأمر على هذه الحال حتى بعد منع الإسلام شربها وعلى الرغم من هذا المنع. من معجزات المسيح الشهيرة تحويل الماء إلى خمر والخمرة موجودة في الجنة وهناك شيء اسمه الخمرة الإلهية والسكر بمعانيه المتعددة والمتنوعة كلها عرفه الأنبياء والعظماء وكبار الأولياء والقديسين والمتصوفين وأمثالهم مِنْ مَنْ خرجوا من ذواتهم

وليس من جلودهم فحسب. وفي رواية مثل رواية «أولاد حارتنا» يحل الحشيش محل الخمرة (لكن دون غياب الخمرة طبعاً) ويقول بعض العالمين ببواطن الأمور إن في أدب نجيب محفوظ من المشاهد والنكات والقفشات والحركات والإيماءات الخ، مما لا يستطيع إدراكه وتذوقه حقاً إلاّ من مرّ بتجربة التحشيش. في «أولاد حارتنا»، يتعاطى قاسم (الذي يحيل إلى النبي كما يعرف الجميع) الحشيش والخمرة أكثر من مرة، مثله مثل باقي أولاد الحارة، علماً بأن الإشارات إلى ذلك قد حذفت في طبعة بيروت للرواية[9] ولكنها موجودة في ترجمتها الإنكليزية[10]. أضف إلى ذلك أن قاسماً وجد أيضاً فاقد الوعي في الخلاء بعد لقائه قنديل خادم جبلاوي. ملاحظة أخيرة: تتألف رواية نجيب محفوظ من ١١٤ فصلاً أي بعدد سور القرآن بما في ذلك الفاتحة.

II

يستدعي منا التعامل الجدي مع عمل أدبي معقد ومتفجر الأبعاد وحمال لأوجه كثيرة ومتنوعة مثل رواية «الآيات الشيطانية» منهجاً نقدياً ملائماً يجعلنا نمتحن الأفكار التي نقارب بها العمل والآراء والفرضيات والأحكام التي نكونها عنه على جسم العمل نفسه وعلى نصه وشروط إنتاجه. ويمكن لشروط الإنتاج هذه أن تضم أشياء مثل معلومات متوفرة عن الأديب نفسه، أعمال الأديب الأخرى مثلاً، تصريحاته وتعليقاته وشروحه ومواقفه العامة، مصادر وحيه المادية والروحية والمعنوية، موضوعات الحياة التي ينتقيها، التراثات الأدبية وغير الأدبية التي يستلهمها أو يعمل ضمن سياقها، الأحداث والوقائع والبيئات التي يستمد منها مادة أدبه، المناخات الفنية والفكرية والثقافية والسياسية (بالمعنى الواسع لكلمة سياسية) التي يتفاعل معها ويؤثر فيها ويتأثر بها إلى آخر ذلك مما من شأنه

---

(٩) نجيب محفوظ، «أولاد حارتنا»، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٧. أعادت صحيفة حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر «الأهالي» نشر «أولاد حارتنا» في طبعة شعبية (ثمن العدد جنيه مصري واحد) مع تعليقات لبعض أبرز الأدباء والفنانين والنقاد الأدبيين في البلاد وذلك بتاريخ ٣٠/ ١٠/ ١٩٩٤ في تحد واضح للحظر المفروض على الرواية في مصر منذ ظهورها للمرة الأولى مسلسلة في «الأهرام» من ٢١/ ٩ إلى ٢٥/ ١٢/ ١٩٥٩.

(١٠) *Children of Gebalawi*, translated by Philip Stewart, Heinemann, London, 1981.

وقع الحذف في طبعة دار الآداب في الفصل ٧٠ ص٣٣٩ والفصل ٧٣ ص٣٥٤، والفصل ٩١ ص٤٤٣. راجع الفصول ذاتها في الترجمة الإنكليزية الصفحات: ٢١٩، ٢٢٩، ٢٨٦ حيث يجد القارئ المقاطع المحذوفة. للاطلاع على المقاطع الأخرى المحذوفة من طبعة دار الآداب راجع كتاب الباحثة السويدية مارينا ستاج «حدود حرية التعبير: الأدب وكتّاب النثر في مصر تحت حكم عبد الناصر والسادات»، ص١٦٧-١٧٠.

Marina Stagh, *The Limits of Freedom of Speech: Prose Literature and Prose Writers in Egypt Under Nasser and Sadat*, Stockholm Oriental Studies, No.14, Stockholm University, 1993, p167-170.

المساهمة في إضاءة العمل الأدبي والمساعدة على استيعابه وفهمه وتعميق لحظة الاستمتاع به . إن عملاً مثل «الآيات الشيطانية» لا يقرأ ، بالتالي ، بل تعاد قراءته مجدداً وثانية . كما أن الأحكام والآراء والفرضيات والحدوس التي نكونها عنه وحوله تباعاً وبالتدريج لا تمتحن بالقياس إليه مرة واحدة أو دفعة واحدة بل يعاد امتحانها دوماً وباستمرار . من هنا إحساسنا بأن إعادة القراءة كثيراً ما تغنينا وتغني النص نفسه معنا وتترك أثرها في قراءاتنا اللاحقة التي تعود لتثري بدورها تقديراتنا الراهنة لقراءاتنا السابقة وهكذا دواليك لأن الأدب يشرح الأدب والنص يضيء النص ولأن التجربة الفنية والجمالية لا تستمد معناها وأهميتها إلاّ بالقياس إلى شبيهاتها ونديداتها ونقيضاتها . من هنا أيضاً بقاء باب الجدل والنقاش والنقد والحوار والسجال وإعادة النظر مفتوحاً بالنسبة لهذه الموضوعات والأعمال ولاسيما بالنسبة لما تمثله من قيمة وأهمية ومكانة ومعنى ووظيفة وذلك على ضوء تطورات كبيرة قد تستجد في الحياة أو معطيات جديدة قد تظهر للعيان أو اكتشافات مستحدثة قد تتراكم في الأذهان أو تحولات ثقافية نوعية قد تتفجر عبر مجرى الأحداث إلى آخر ذلك من العوامل التي تدفع بثقافة حية وديناميكية حقاً إلى إعادة النظر مجدداً وباستمرار بنفسها وبتاريخها وتراثها وحاضرها كما بنقاط توازنها واستقرارها السابقة وبعلاماتها الفنية والأدبية والفكرية والدينية البارزة والفارقة .

يبدو لي أن العماد طلاس تعامل مع رواية رشدي ومع قراءتي لها في «ذهنية التحريم» بمنهج مضاد تماماً للمنهج النقدي الذي تكلمت عنه بإيجاز أعلاه . اعتمد العماد منهجاً ذكرني فوراً بسرير بروكروستوس الشهير في الأسطورة اليونانية القديمة . كان بروكروستوس لا يمتحن طول أجسام الناس بالقياس إلى حجم سريره الحديدي المسبق الصنع فحسب ، بل كان يعيد تفصيلهم قسراً بما يتناسب مع حجم السرير أيضاً . كان يقطع الفائض في الطول عند اللزوم ويشد ويمط قصار القامة إلى أن تتلاءم أحجامهم مع السرير إياه . وسأضرب فيما يلي بعض الأمثلة على ما أعنيه :

ـ فإن أنا أحَلْت قارئ «الآيات الشيطانية» أو ناقدها في «ذهنية التحريم» إلى تاريخ الطبري رد العماد بإخراج الطبري من الساحة كلياً مختزلاً شيخ المؤرخين في التراث العربي ـ الإسلامي إلى كاتب «عرف بولعه بالتجميع وبالأخبار الغريبة» ولاسيما «بالدسات اليهودية ... التي تبناها الجهلة من جهة وشجع الحكام عليها من جهة أخرى» وبالروايات الضعيفة التي «لا أصل لها أو هي بلا سند ، أو بأسانيد متقطعة معلومة البطلان» وبالأكاذيب التي «وجد من اخترعها وتلقفتها الأيدي التي ترغب في الكيد لمحمد والتشكيك به وبأمته» الخ . هذا ، على الرغم من أن شيخ المؤرخين عندنا ما كان ليلتقط روايات وأخباراً وآراء وتأويلات ويدونها لنا ويحفظها للأجيال اللاحقة لو لم تكن منتشرة على نطاق

واسع جداً في زمانه وتشكل جزءاً هاماً من معتقدات الناس وعالمهم الثقافي والديني والروحي في الأزمنة التي كان يؤرخ لها. بعبارة أخرى إن مصدر اهتمام أديب وروائي مثل سلمان رشدي بتاريخ الطبري ومحتوياته يعود إلى كونه معيناً لا ينضب للقصص والحكايات والروايات والآراء والتأويلات والأحداث والوقائع ولا يعود أبداً إلى اعتبارات مثل قوة الإسناد أو ضعفه، دقة القصة أو تهافتها، صدق الرواية أو كذبها. لذا كان لابد للعماد طلاس من أن يعيد تفصيل حقيقة الطبري وتقصير قامته التاريخية الهائلة بما ينسجم مع الحكم الحديدي المسبق الذي كان قد أطلقه على «الآيات الشيطانية» وعلى صاحبها.

ـ وإن أنا فتشت عن مرويات التراث التي لها علاقة بـ«الآيات الشيطانية» والتي يمكن أن تساعد، بالتالي، على تحقيق استيعاب أفضل لها وفهم أرقى لخلفياتها الكلاسيكية، رد العماد طلاس باستبعاد هذه المرويات كلها بعد إدراجها في خانة «الأكاذيب المخترعة» و«الحكايات التافهة» بالإضافة إلى نعتها بـ«الافك» الذي لو رجعنا إلى أساسه لوجدنا أن «مصدره يهودي» وأن كل من أورده «مشكوك فيه، مشكوك في عدالته، مشكوك في انتمائه» (حتى الطبري لا ينجو من هذا الحكم المبرم).

ـ وإن أنا استدعيت أعمال أمثال ابن الكلبي والواقدي بغية جلاء بعض ما خفي في نص رشدي، رد العماد طلاس بإدراج هذه الأعمال وأصحابها في قائمة المخربين السوداء من أشباه كعب الأحبار وابن منبه والطبري مستنتجاً أنه «مادامت إسرائيل والصهيونية قائمتين فإنهما واجدتان، دون شك، عشرات سلمان رشدي كما أوجدتا من قبل الواقدي وكعب الأحبار ...» وابن الكلبي معهما أيضاً.

ـ وإن أنا بينت أن شخصية سلمان الفارسي في رواية رشدي هي تركيب فني ـ أدبي استمد الروائي عناصره من بعض ما جاء في المرويات التراثية عن سلمان الفارسي نفسه وعن عبد الله بن أبي سرح، رد العماد بتحريم هذا النوع من المزج الروائي لأنه «لا مجال لدمج شخصية سلمان العارف المؤمن بشخصية عبد الله بن أبي سرح المنافق*» علماً بأن رشدي لم يدمج شخصيات بذاتها بل دمج روايات متنوعة ومتضاربة تنتمي كلها إلى بيئة واحدة وتحيل إليها لينشئ منها ومن غيرها رواية حديثة وشخصيات روائية جديدة.

ـ وإن أنا استنجدت بالأسطورة وبالعلاقة العضوية والحميمة التي تربطها بالأدب منذ أقدم الأزمان لإيضاح نقاط معينة في أدب رشدي، رد العماد طلاس برفض قاطع لكل ما يفيض عن

---

* المنافق المذكور أخ بالرضاعة لعثمان بن عفان ووالي مصر بعد عمرو بن العاص وفاتح أفريقيا وأحد أبطال معركة ذات الصواري البحرية.

تحديده الصارم والضيق للوجهة التي يجب أن تأخذها الأسطورة في نظره: «إن الأسطورة ينبغي أن تشطح نحو الأعظم لا نحو الأدنى» على الرغم من أننا نعرف جميعاً أن الأسطورة في كل مكان ولدى الشعوب كافة تشطح في الاتجاهات كلها. أي، مرة ثانية يعيد العماد طلاس تفصيل حقيقة الأسطورة وحقيقة علاقتها بالأدب لتنسجما مع الحكم الحديدي المسبق الذي كان قد أصدره على «الآيات الشيطانية» ومؤلفها، علماً بأن الأدب كثيراً ما يؤَسْطر الواقع والتاريخ عامداً متعمداً ليبدد أساطيرهما السائدة وينزع عنها كلها هالاتها الحامية وقدسياتها المؤبِّدة.

ـ وإن أنا استشهدت بتقاليد المعارضة الأدبية الساخرة للمقدس، شعراً ونثراً (بما في ذلك معارضة القرآن)، في التراث العربي ـ الإسلامي رد العماد طلاس بتقزيم ذلك كله إلى عملية «دس وتلفيق تاريخي» هي من عمل «عابثين أو زنادقة أو جاحدين أوغلوا في الباطل في وقت ما ...» وإلى «فصول من الكلام الحاقد» الذي حيك «من قبل زنادقة في الظلام» ثم أُلصق «بأبطال وهميين لا وجود لهم». أما بالنسبة لما هو معروف عن معارضة بعض كبار الشعراء والأدباء للقرآن فقد تحول ذلك كله عند العماد طلاس إلى افتراء عليهم وإلى تهمة أُلصقت بهم إلصاقاً لأن الذين خطر لهم معارضة القرآن فعلاً فعلوا ذلك «على تكتم ونجوة من الناس» خوفاً من الفضيحة والسخرية ومن «أن ينتهي أمرهم إلى مثل ما انتهى إليه أمر مسيلمة من سخرية الناس به وتسفيههم لعقله». ولكن لما عاد هؤلاء إلى رشدهم، وفقاً للعماد، لم يجدوا في ما أنتجوه من معارضة للقرآن إلاّ «غثاء لا قيمة له، وكلاماً لا طعم فيه ولا معنى له، رأوا أن يخرجوا به على الناس، بعد أن يلصقوه بمن خطر في بالهم من مشاهير الأدباء والكاتبين». حتى أن ابن المقفع «أُلصقت به تهمة معارضة القرآن إلصاقاً». أما المعري فلا يعقل أن يكون قال أو فعل ما تنسبه إليه الروايات لأن «هذا كله سخف ألصق به إلصاقاً ونسب إليه زوراً وبهتاناً». وشيء شبيه يمكن أن يقال عن ابن الراوندي الذي نعته العماد بالسخف (على لسان المعري). في معارضة هذا التقزيم البروكروستوي لأدب معارضة المقدس وتقاليده في التراث العربي ـ الإسلامي أكتفي بالتذكير بالروايات الكثيرة التي تخبرنا أن المتنبي لم يكتف بادعاء النبوة وقيادة ثورة أو تمرد مسلح ما، بل تعدى ذلك إلى وضع مصحف أو قرآن حفظه عدد غفير من خاصة الناس وعامتهم وبايعوه وتبعوه على أساسه وعلى أساس المعجزات الإضافية التي صدقوا أنه صنعها، على ما يبدو.

ـ وإن أنا لجأت إلى بعض أعمال نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم على سبيل إيضاح عدد من طروحاتي في «ذهنية التحريم» وتدعيمها، عملاً بشيء من منهاج الأدب المقارن وبالمبدأ القائل إن

الأدب يشرح الأدب، رد العماد طلاس بتتفيه هذين الأديبين الكبيرين مؤكداً أن شطحات نجيب محفوظ في «أولاد حارتنا» هي وحدها التي أهلته للفوز بجائزة نوبل وأنه «لا حجة لنا بنجيب محفوظ (وروائعه؟!) «أولاد حارتنا» الذي فاز بها بجائزة نوبل (لأنها) ليست إلا تكراراً لما ورد في التوراة في «سفر التكوين» وفي الأسفار التي جاءت بعده» بالإضافة إلى أنه «لا علاقة للرواية بالشعب المصري وبمشاكله وليست حارته هنا حارة قاهرية أو مدينة مصرية ... الخ».

في الرد على هذا الاختزال البروكروستوي لـ نجيب محفوظ وأدبه أحب أن أؤكد مجدداً: أولاً، أن شيخ أدبائنا الأحياء ورئيسهم نال جائزة نوبل على مجموع أعماله وإنتاجه وليس على عمل واحد أوحد مثل «أولاد حارتنا» أو غيره. وثانياً، ما ذنب نجيب محفوظ إذا كانت حكايات أصل الكون وأخبار الرسل والأنبياء والأقوام اللاحقة تتشابه تشابهاً كبيراً - إلى حد التطابق الكامل في بعض الأحيان - في تراث الأديان الساميّة الثلاثة وكتبها المقدسة؟ وثالثاً، ما من عمل من أعمال نجيب محفوظ - مهما كان موغلاً في الرمزية والتجريد - إلاّ ويحيل، في التحليل الأخير، إلى شعب مصر ومشاكله وهمومه وحارات مدنه وبخاصة مدينته الأولى: القاهرة. إن الحارة في أدب نجيب محفوظ كله تقريباً هي بالدرجة الأولى حي الجمالية حيث ولد وعاش طفولته الأولى وهي، بالدرجة الثانية، ضاحية العباسية حيث شب ونضج. تسكن هاتان الحارتان نجيب محفوظ وأدبه وروحه أكثر بكثير مما سَكَنَ هو في أي منهما. لذا تتحول الحارة عنده إلى مجاز يلخص المجتمع كله أحياناً وإلى استعارة تختصر تاريخ البشرية جمعاء في أحيان أخرى. إن حارة «أولاد حارتنا» هي في حقيقتها حي الجمالية بعد توسيعه بضم خلاء العباسية إليه وتحويل الناتج إلى رمز لتاريخ الإنسانية وقصة تطورها. أما بالنسبة لما يقوله العماد طلاس عن علاقة «أولاد حارتنا» بالشعب المصري ومشاكله (أو بالأحرى غياب تلك العلاقة) فلا يمكنني أن أفعل ما هو أفضل من تقديم الشهادة التالية لنجيب محفوظ نفسه:

> «أنا لا أكتب إلاّ إذا حدث انفصام بيني وبين المجتمع، إلاّ إذا حدث عندي نوع من القلق وعدم الرضا، ولذلك كان إنتاجي غزيراً قبل ثورة يوليو ١٩٥٢. كتبت «القاهرة الجديدة» و«بداية ونهاية» و«زقاق المدق» و«الثلاثية». لكن عندما قامت ثورة ١٩٥٢ شعرت براحة نفسية وظللت عاجزاً عن الكتابة حتى سنة ١٩٥٧ تقريباً حين بدأت أكتب «أولاد حارتنا» ... وقتها بدأت أشعر أن الانسجام الكامل بيني وبين المجتمع بدأ يتفكك ويزول. بدأت أشعر أن الثورة التي أعطتني الهدوء والراحة قد بدأت تنحرف وتظهر عيوبها. بدأت تناقضات كثيرة تهز النفس. بدأت أشعر أن هناك عيوباً وأخطاء

كثيرة تهز نفسي وخاصة من خلال عمليات الإرهاب والتعذيب والسجن. ومن هنا بدأت كتابة روايتي الكبيرة «أولاد حارتنا» والتي تصور الصراع بين الأنبياء والفتوات. كنت أسأل رجال الثورة هل تريدون السير في طريق الأنبياء أم الفتوات؟ (قصة الأنبياء هي) الإطار الفني ... لكنني قصدت بها نقد الثورة والنظام الاجتماعي الذي كان قائماً وقتها وذلك من خلال شخصية الجبلاوي صاحب الوقف والفتوات المسيطرين عامة وعلى الوقف والحارة. فقد رأيت طبقة جديدة بدأت تنمو وتثري بصورة غير عادية في هذه الفترة. وهؤلاء الناس استطاعوا أن يكوّنوا ثروات ضخمة وأصبحوا أكثر من الإقطاعيين الذين قضت عليهم الثورة. وكان السؤال الذي يحيرني هل نحن نسير نحو الاشتراكية أم نحو إقطاع من نوع جديد»[11].

كما سأسمح لنفسي بتعزيز هذه الشهادة الأمينة بنص لأحد أبرز النقاد الأدبيين في العالم العربي وأقصد رجاء النقاش الذي كتب ما يلي:

«ونجيب محفوظ من هذه الزاوية كاتب قومي كبير. إنه مثل ديكنز بالنسبة للإنجليز، وتولستوي بالنسبة للروس، وبلزاك بالنسبة للفرنسيين. إنه يمثل هذا الكاتب القومي بالنسبة لنا نحن العرب ... محفوظ منذ أول سطر كتبه حتى آخر سطر يضع عينيه دائماً على: مصر. إنه يستمع باستمرار إلى نبض مصر، في تاريخها وواقعها، ولا يضع حاجزاً بين أدبه وبين هذا التاريخ أو الواقع على الإطلاق. كل ما كتبه نجيب محفوظ له صلة بمصر وبالتاريخ والإنسان والمستقبل في مصر. وأدبه - من هنا - هو لون من الأدب السياسي الرفيع وهذه نقطة قوة أساسية تربط بينه وبين تاريخنا القومي برباط لا ينقطع، وترفع من قامة نجيب محفوظ حتى تجعله من بناة الوجدان العربي المصري الأصيل»[12].

أما توفيق الحكيم عند العماد طلاس فقد «انكشفت عمالته للصهيونية ولاسيما في سنواته الأخيرة» كما انكشفت «عفونة نواياه في كل هذا الذي دونه وافترى على التاريخ به» ولا تكتمل المؤامرة اليهودية - الصهيونية التي يشكل نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم ركنيها الأساسيين عندنا، وفقاً لرد العماد طلاس، إلاّ مع انضمام الطاهر بن جلون إليها واتضاح الدورَ اليهودي الموكل إليه فيها وإلى أدونيس معه أيضاً. وينعت العماد النقاد الذين يقدرون توفيق الحكيم وأدبه «بالبساطة والجهل». وجدير بالإشارة هنا أن الرئيس أنور السادات كان قد نعت توفيق الحكيم «بالخرفان»[13].

---

(١١) مقابلة مع نجيب محفوظ، صحيفة «القبس»، الكويت، ٣١/ ١٢/ ١٩٧٥.

(١٢) مجلة «الهلال»، عدد خاص عن نجيب محفوظ، شباط (فبراير)، ١٩٧٠، قدم له رجاء النقاش، ص٥.

(١٣) أحمد بهاء الدين، «محاوراتي مع السادات»، مرجع مشار إليه سابقاً، ص٣٦.

ـ وإن أنا استفدت من علم عبد الرحمن بدوي وحسن حنفي ودراساتهما واجتهاداتهما في قراءتي لـ«الآيات الشيطانية»، رد العماد طلاس بتسفيه هذين المفكرين والباحثين العربيين المعاصرين مدرجاً آراء بدوي في عداد «الأراجيف» مؤكداً:

«إنه لا يعتد بمثل تلك الأمور لا بأقوال عبد الرحمن بدوي ولا بأقوال سواه (لأننا) لسنا من تخليط عبد الرحمن بدوي في شيء وما أكثرها (أي تخليطات بدوي) وما أطول الحديث عنها لو أردنا الخوض في ذلك».

أما حسن حنفي، الذي كنت قد وصفت موقفه من رواية رشدي والقضية التي أثارتها بـ«الشجاع»، فهو في نظر العماد ليس إلا آخر حلقة في السلسلة التآمرية ـ التخريبية القديمة:

«أفلا ترى إذاً، أن تلك الشنشنة قديمة وعريقة، وقانا الله منها؟ وقد تنظمت وأخذت مفهومها التخريبي على أيدي كعب الأحبار وابن منبه وصولاً إلى الواقدي ... وغيره. ثم إلى الطبري ... ثم إلى ابن الكلبي حتى انتهى الأمر بصاحب الموقف الشجاع الدكتور حسن حنفي الذي أراد أن يكحلها فعماها ولم يزد على تأكيد تلك المقولة السخيفة».

ـ وإن أنا استعنت بأعمال رشدي الأخرى في مناقشتي لـ«الآيات الشيطانية»، عملاً بالمبدأ القائل إن النص يضيء النص في الأدب والنقد الأدبي، رد العماد طلاس باستبعادها كلها بقوله:

«أنا يا أخ جلال (والأصح يا أخ صادق بن جلال) لا أبحث عن قصص سلمان رشدي الأخرى «أطفال منتصف الليل» ولا «العار» ولا أبحث في الأسلوب الذي اتبعه في كتاباته ولا الجوائز التي أخذها الخ ...».

والآن، ماذا بقي لنا بعد هذه الجراحة القاسية؟ أو بعبارة أخرى ما الذي بقي لنا من المادة الأولية التي يمكن أن نمتحن عليها أفكارنا وردود فعلنا وتقديراتنا بشأن «الآيات الشيطانية» بعد إعادة تفصيل تلك المادة على النحو المذكور؟ ماذا بقي لنا من المرجعيات الثقافية والفنية والتراثية التي يمكن أن نفهم على ضوئها الرواية ونفسر بالرجوع إليها إحالاتها ورموزها وتقاطعاتها وتعقيداتها بعد تعريضها لمثل هذه العملية البروكروستوية التي لا ترحم؟ بالنسبة لي، لا شك عندي أن أية جراحة تؤدي إلى استئصال الطبري وابن الكلبي والواقدي وابن الراوندي وابن المقفع ونجيب محفوظ وتوفيق الحكيم والطاهر بن جلون وعبد الرحمن بدوي وحسن حنفي وأدونيس وأمثالهم من ساحة الفعل الثقافي ـ مهما كانت الأسباب والذرائع ـ سوف تتركنا نحن الأكثر فقراً وعوزاً وبؤساً تراثياً وحضارياً وثقافياً وفكرياً وأدبياً وعلمياً.

III

ترتب على المنهج البروكروستوي في تناول «الآيات الشيطانية» والمادة الأولية المتعلقة بها عدة نتائج هامة لا يتردد العماد طلاس في استخلاصها بوضوح وفي تثبيتها صراحة في رده لاسيما بالنسبة لكل ما يتعلق بالحواجز والقيود التي يجب أن تفرض على الفن والأدب اليوم والتي كان يجب أن تكون مفروضة عليهما ـ بمفعول رجعي ـ في التراث منذ البداية. تتلخص هذه النتائج بما يلي:

(١) ممنوع على «الكاتب الروائي» الذي يميل إلى «التخيل الأسطوري» وإلى «التخبط في ساحة الفن التجريدي» وإلى «الاعتماد على نسيج الأحلام في كل ما يرسم ويرى» أن يقترب من «المعالم التاريخية والأحداث الثابتة ذات الحدود والوقائع المتميزة والتي تمتد منها حقائق معرفية مترسخة في الأذهان». ولا يجوز له أن يتحرك على هواه إلاّ «في حقل فارغ مناسب» فقط. أما الكاتب الروائي الذي لا يتقيد بهذه الحدود الصارمة فإن عمله يتحول، عند العماد طلاس، إلى ما يشبه «الحركات والأعمال البهلوانية التي لا يطيب لصاحبها أن يمارسها إلاّ وسط العمائر والبيوت، وداخل الطرقات والمسالك العامة ذات الضوابط السيرنية المحددة. إن مثل هذا العمل يخرج عن كونه جهداً بهلوانياً مفيداً، ويدخل حتماً في التصرفات الجنونية الحمقى». أما إذا قرر الكاتب الروائي الاقتراب من «المعالم التاريخية والأحداث الثابتة» ومن «الحقائق المعرفية المترسخة في الأذهان ... الخ» فعليه أن يكتفي بنسج تلك «الهالة الخيالية (التي) تطوف حول حقيقة ثابتة لا مرية فيها، لتخرجها من ساحة المعقول الفكري إلى المرئي الحسي لا أكثر». كما أن أشياء مثل «المجاز اللغوي والخيال الشعري والمبالغات البلاغية» مسموح بها فقط عندما تتشكل منها «هالة خيالية تحيط بحقيقة ثابتة لتجسدها وتزيد في إبرازها إلى ساحة العيان» لا عندما «تناقض الحقيقة وتقف منها موقف الند». بناء عليه كان على رشدي أن «يستخدم روايته للتعبير عن هذا الحق الواضح المستبين بالأسلوب الفني الذي من شأنه أن يسبح بين أمواج الخيال» لا «أن يستخدمها للتعبير عن نقيض هذا الحق، ظلماً وزوراً وبهتاناً».

(٢) إن أقصى ما يجب أن يطمح إليه «الكاتب الروائي» (المحب بطبيعته للخيال والأسطورة والحلم الخ) حين «لا يتحرك في حقل فارغ مناسب» وحين يلامس، بالتالي، الموضوعات المحرمة إياها هو محاكاة الفن الكاريكاتوري وتقليده والبقاء ضمن حدوده في أحسن الأحوال. وبكلمات العماد طلاس نفسه:

> «من حق الفن الروائي عندما يدخل في حقل الأحداث والتاريخ الواقعي أو تراجم الرجال، أن يتخيل وينسج من الأحلام صوراً شاخصة أو متحركة، على أن يسير ذلك مع تيار الواقع

لا عكسه، أي على أن لا يخرج عن رسالة الفن الكاريكاتيري، يجسّد ما هو موجود ويزيده بروزاً وضخامة ولكنه لا يملك أبداً أن يخترع ما هو مفقود لا وجود له، وإن هو فعل ذلك لم يعد فناً كاريكاتيرياً، بل يصبح لوناً من أسمج ألوان العبث والكذب على الناس».

أو بعبارات أكثر صراحة الفن الروائي الخلاق الذي «يخترع ما هو مفقود ولا وجود له» يكذب على الناس والكذب حرام دينياً وممنوع قومياً. أضف إلى ذلك أنه للمرة الأولى يتحول فن الكاريكاتير إلى المثال الأعلى للفنون والآداب كلها!؟

(٣) الدعوة إلى استئصال ما وصلنا «من سقط الكلام وتافهه ومدسوسه ...» من التراث وكتبه ووثائقه ورواياته الخ. والدعوة كذلك إلى استئصال المحدِّثين الذين ذكروه «كائنين من كانوا ومهما بلغت قداسة بعضهم عند بسطاء الناس ولدى بعض المتنفذين» من مصادر التراث ذاته وأمهات مؤلَّفاته. تصوروا معي الآن أية كارثة إضافية كانت ستحل بالتراث (وماذا كان سيبقى لنا منه) لو أن كل جيل من الأجيال المتعاقبة، على امتداد حوالي خمسة عشر قرناً، قد أعمل مبضعه فيه ليستأصل من كتبه ووثائقه ورواياته كل ما وصل إلى ذلك الجيل مما يمكن اعتباره في ذلك الزمان من «سقط الكلام وتافهه ومدسوسه» وليستأصل معه المحدِّثين جميعاً الذين ذكروا مثل هذا الكلام ونقلوه أباً عن جد؟ ماذا كان سيحدث لخمريات الشعر العربي (والفارسي) ولغلامياته وأبياته المكشوفة عموماً لو نجح الحنابلة والحَرْفيون والمتزمتون والأصوليون وقتها في وضعها كلها على سريرهم البروكروستوي وفي التعامل معها، بالتالي، وفقاً لدعوة العماد طلاس؟ أية كارثة كانت ستنزل بالتراث الصوفي وبآثاره وأبرز أعلامه من أمثال البسطامي والحلاج ومحي الدين بن العربي لو نجح الفقهاء في إعمال مبضعهم فيه استئصالاً وتقطيعاً وفقاً للنصيحة المذكورة؟ ماذا كان سيبقى من الفلسفة العربية لو نجح خصومها وأعداؤها في استئصال كل ما بدا لهم وقتها أنه من سقط الكلام وتافه الخطاب ومدسوس الأفكار في كتبها ووثائقها ناهيك عن استئصال أسماء المشتغلين بها والحافظين لإرثها والناقلين لحكمتها ومراجعها؟

تكلم العماد طلاس كثيراً في رده عن الحق والباطل والمقدس وغاية الوجود وهدف الإنسان مؤكداً قناعته النهائية «بالحق الذي هو ثابت ثبوتاً ذاتياً مستقلاً بقطع النظر عن النجاح أو عدم النجاح في العثور عليه» و«بوجود حق (راسخ) يستأهل التقديس» في هذا الكون موجِّهاً إليّ خطاباً تساؤلياً تأكيدياً من النوع التالي:

«... ما من عاقل، فضلاً عن مثقف - يا أخ جلال - إلاّ ويدرك أن في هذا الكون ما هو مقدس. وإلاّ فلا يصح للإنسان أن يتصور سعيه إلى غاية أو هدف. ألست توقن أن في هذا الكون حقاً وباطلاً؟ وهل تشكك في أن كلاً منا يجب أن يدافع عن الحق ويقاوم الباطل؟».

ثم يضيف العماد قائلاً بالأسلوب ذاته :

«وبعد، فليس من عاقل في الدنيا لا يعلم أن هذا الكون فيه حق وباطل، وأن رسالة الإنسان في الحياة التعرف على الحق ثم الدفاع عنه، سمّ ذلك تقديساً أو سمّه بما شئت. المهم أن هذه مهمة الإنسان في الحياة. ولا شك أن البحث عن الحق والدفاع عنه لا يتمّان عن طريق هذه الأخيلة المرذولة الساقطة التي تمزج إلى درجة التمييع والتذويب بين الحق والباطل».

لن أكتم العماد بأني أحسده على هذه الطمأنينة الذهنية والنفسية والروحية الكاملة والعميقة (والتي تشع من كل سطر من سطور مقاله) إلى أنه قابض على الحق تماماً؛ متيقن، دون أدنى ريب، من كل ما يميز الحق عن الباطل في هذا العالم؛ متأكد، دون أي تردد، من ماهية المقدس وماهية عكسه؛ عارف كل المعرفة برسالة الإنسان في الحياة وبمهمته في هذه الدنيا وبغايته في هذا الكون؛ متشبث كل التشبث بالدفاع عن الحق ومقاومة الباطل الخ. أحسده لأنه ليس باستطاعتي الادعاء، بأي مقدار من الأمانة والصدق مع النفس، بأني أملك مثل هذه الطمأنينة العقلية والعاطفية والروحية إذ أني لم أتصالح مع نفسي ومع مجتمعي ومع العالم إلى هذا الحد بعد. لذا أعترف بأن عقلي مازال يتجه إلى حقائق العالم المتنوعة والمتكثِّرة والمتداخلة والمتضاربة والملتبسة والمتناقضة وليس إلى الحق بالمطلق. أعترف بأن نقدي يحاول أن يتناول أباطيل تلف حياتنا بعنف متزايد دافعة إياها (أي حياتنا) إلى المزيد من التعمية والتفاهة والجهل وليس الباطل بالمطلق وبحد ذاته. أعترف بأن دراساتي تمس بعض ما قدسه الإنسان (بتنوعه وتعدده وتضاربه) وعلاقة هذا الذي قدسه الإنسان بشروط الحياة وظروف التاريخ وليس المقدس الثابت ثبوتاً ذاتياً مستقلاً. أعترف بأني أعتني كثيراً بالكتب جميعاً وليس بالكتاب وحده. أعترف بأن تأملاتي الفكرية تهتم بغايات الإنسان وأهدافه ومقاصده في الحياة وبالمهمات التي يحددها لنفسه في المجتمع والتاريخ وليس بغايته الواحدة الوحيدة المزعومة أو بمهمته المفردة التي لا مهمة له سواها. أعترف كذلك أنه بسبب هذا الوضع تحاصرني الشكوك أحياناً وأصاب بالدوار في أحيان أخرى، أتردد، أعيد النظر، أراجع، أجرِّب، أصيب، أشطح، أخطئ، أُعدِّل، الخ. في لحظات معينة أعتقد أني اقتربت من حقيقة ما أبحث عنها وأبحث فيها فأكتب وأنشر ليشاركني الناس فيها أيضاً. وفي لحظات أخرى تبدو احتمالات الخطأ وتعقيدات الواقع أكبر بكثير مما يسمح لنا باليقين. القلق الوجودي ليس غريباً علي، كما أني أعرف جيداً معنى غثيان الروح كمفكر ومواطن عربي ملتزم.

الفصل الثالث

تصحيح الأدب بالتاريخ

I

في تعليقي على ما كتبه الزميل هادي العلوي عن «ذهنية التحريم» وعن رواية رشدي وقضيته[1] سأبدأ بإزالة التباس حصل لأسباب خارجة عن إرادتي. كنت قد انتقدت هادي في «ذهنية التحريم» لأنه عد «الآيات الشيطانية» عملاً استشراقياً «تم توريط سلمان رشدي في تأليفه» بحيث «ينوب عما كان يمكن أن يكتبه مستشرق من تلامذة الأب لامانس» ولأنه أدرج الرواية في صنف الأدب السياسي المألوف «في الكتابات الصهيونية». وَرَدَ حكم هادي هذا بشكل عارض في مقال قرأته له في مجلة «الحرية» في ربيع ١٩٨٩ تحت عنوان «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها»[2]. وأعترف هنا بأن رد فعل هادي الأول هذا صدمني بقوة يومها لسبب محدد بإمكاني تلخيصه بالسؤال التالي: كيف تصرف مثقف عربي مرموق وباحث تراثي رصين ومجدِّد مثل هادي العلوي إزاء عمل أدبي صدر حديثاً جداً وأثار ضجة عالمية عز نظيرها في الشرق والغرب معاً وأقحم في صراعات محلية ودولية معروفة ولم يتسنَّ لأحد قراءته بعد بتمعن ودقة؟ تصرَّف تصرف الارتداد الأوتوماتيكي وشبه الغريزي: إلى عادة إطلاق الأحكام المسبقة والمبرمة دون سوق أي دليل؛ وإلى ذهنية الاختزال السريع والمتسرع لشروط إنتاج الرواية إلى «التورط والتوريط»؛ وإلى اتهام صاحبها بالعمل نيابة عن جهات أخرى مثل الاستشراق اللعين؛ وإلى تلميع الشمّاعة الصهيونية الشهيرة والعتيقة والمفيدة عربياً لتعليق كل ما هب ودب عليها مما لا يستسيغه الذوق العربي السليم!؟ ظننت وقتها أن هادي هو الذي تورط في إطلاق

(١) «من زهر الربيع إلى «الآيات الشيطانية»»، مجلة «الحرية»، ٢٩/ ٧/ ١٩٩٠، ص٤٠-٤٥ و«صادق العظم في زهر الربيع»، «الحرية»، ١٤/ ٣/ ١٩٩٣، ص٤٣-٤٦. أنظر كذلك «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٣٩١-٣٩٩.

(٢) «الحرية»، ٩/ ٤/ ١٩٨٩، ص٤٤

مثل هذه الأحكام على رواية لم يقرأها بعد انسياقاً مع تيار التعبئة المعادي لرشدي في الشرق والغرب معاً يومئذ. أضف إلى ذلك أني لم أكن أعرف وقتها ـ بحكم البعد والسفر ـ أن هادي كان قد نشر، بعد أكثر من سنة، مقالاً تناول فيه فصلين من «الآيات الشيطانية» بالعرض والنقاش والتقييم وذلك في مجلة «الحرية» في صيف ١٩٩٠ تحت العنوان المذكور سابقاً: «من زهر الربيع إلى الآيات الشيطانية» («زهر الربيع» كتاب لعلامة وفقيه شيعي كبير اسمه الشيخ نعمة الله الجزائري المتوفى عام ١١١٢هـ يشنّع فيه جنسياً على السنّة. قدم هادي عرضاً وافياً لمحتوياته في مقاله المذكور معتبراً ذلك مدخلاً صالحاً لمناقشة «الآيات الشيطانية» لأن الرواية صادرة، في رأيه، عن «مدرسة عالمية الإنتشار تعالج الخلاف السياسي الأيديولوجي بسلاح الجنس»). مع ذلك لازلت أشك في أن يكون هادي قد قرأ الرواية حقاً أو جيداً حين أطلق أحكامه الأولى عليها وعلى صاحبها في مقال «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها» (وإن كنت مخطئاً فأنا أعتذر بحرارة). ومما يعزز شكي إسقاط هادي عموماً للتهم المتضمنة في أحكامه هذه من كتاباته اللاحقة في الموضوع وعدم تكراره لتهمة «الصهيونية» بعد قراءته الرواية استعداداً للكتابة عنها بصورة أكثر جدية.

سعدت كثيراً لأن هادي أكد في تعليقه على «ذهنية التحريم» أنه يتفق معي في معظم الآراء التي أوردتها فيه وأن غرضه من النقد ليس مناقضة وجهات نظري في الموضوعات المطروحة، بل إزالة بعض الالتباسات التي كثيراً ما تشوش قراءنا، على حد تعبيره[٣]. واقتداءً بهذه الروح الطيبة سأعمل أنا بدوري على تبديد بعض الالتباسات الباقية وتصويب أخطاء كثيرة أعتقد أن هادي وقع فيها بالإضافة إلى تسجيل عدد من الملاحظات النقدية على معالجته لرواية رشدي وتحديد مآخذي الرئيسية على قراءته لها وعلى اجتهاداته في تفسير نصوصها.

(١) في تناوله لحادثة الغرانيق عند رشدي اعترف هادي بالتالي:

> «ثمة رمز في فصل الغرانيق لم أفهمه. قال الكاتب إن محمد جاء برسالة الغرانيق من Coney. وهذه الكلمة تعني أرنب أوروبي وأسماك ذات ألوان معينة في الأطلنطي المداري. إيش يبغي «الزميل» سلمان رشدي من كوني هذه؟».

يستدعي تساؤل هادي هذا ملاحظتين:

أولاً، على الرغم من أن اسم ماحوند في الرواية يحيل إلى النبي العربي لا يجوز أبداً، في هذا المقام،

(٣) «صادق العظم في زهر الربيع»، «الحرية»، ١٤/ ٣/ ١٩٩٣. كذلك «ذهنية التحريم» ط٢، ص٣٩١-٣٩٩. الاستشهادات مستمدة من مقالي هادي: «من زهر الربيع إلى «الآيات الشيطانية»» و«صادق العظم في زهر الربيع».

محو الفوارق نهائياً بين الشخصية الروائية من جهة والشخصية التاريخية من جهة ثانية بإحلال الواحدة محل الأخرى، وكأنهما شيء واحد، على طريقة هادي. إن ماحوند تركيب روائي اخترعه خيال فنان في عمل أدبي (مستمداً عناصره الأولية من أحداث ومرويات وحكايات وفولكلورات وأساطير كثيرة) مثله في ذلك مثل ماكبيث أو عائلة عبد الجواد كلها أو وليد مسعود أو الأخوة كارامازوف أو زوربا. تحيل هذه الشخصيات جميعها إلى واقع معين بالتأكيد وتوحي كلها بأشباه جزئية ومتناثرة لها في الحياة الفعلية لكن يبقى من التعسف الشديد على الأدب والإساءة إليه إحلال أي شخص معين أو فرد حقيقي ـ بهذه السهولة والآلية والعفوية ـ محل الشخصية الروائية والتوحيد بينهما دون باق. على سبيل المثال أعطانا الأدب الأوروبي الحديث أربعة نماذج عالمية عليا وكبرى لشخصيات أدبيّة هائلة وطاغية هي: دون كيشوت وفاوست وهاملت وراسكولينكوف*. نحن نقرأ شخوص الحياة الحقيقية على ضوء هذه النماذج كما أننا نفهم النماذج ذاتها ونفسرها ونعيد تفسيرها وتأويلها على ضوء وقائع الحياة الحقيقية وشخوصها وناسها ولكن دون الوقوع في غلطة ساذجة مثل التوحيد الكامل بينهما.

ثانياً، لا علاقة لـ(Cone) بالأسماك أو الأرانب مع الإضافة بأن كلمة (Coney) تشير أيضاً إلى نوع من الماشية مذكور في مزامير «العهد القديم». ولابد أن هادي قد تنبه إلى أني كنت قد شرحت معنى هذا الرمز الرشدوي في «ذهنية التحريم»[٤] دون أن أكون على علم وقتها بأنه (أي الرمز) أثار الحيرة في نفسه واستعصى على تفسيراته. نزل ماحوند برسالة الغرانيق من أعلى جبل "Cone" (المعنى الحرفي للكلمة «مخروط») حيث كان يصفو إلى نفسه ويتصارع معها ومع وحيه. ويمكن اعتبار تسمية الجبل بـ(Cone) إحالة إلى كلمة كاهن (ومنها جاءت أسماء مثل كوهين وKahen وKahn وKuhn وKoon في الإنكليزية وما يعادلها كلها في اللغات الأوروبية الأخرى). أضف إلى ذلك أن عشيقة جبريل فاريشتا، الإنكليزية واليهودية الأصل، تحمل اسم هلّلويا (من التهليل والتكبير) كون (Cone) في الرواية وهي متسلقة جبال محترفة ومن أبطال تسلق جبال الهيمالايا. يجب أن تكون بعض إيحاءات (Cone) في «الآيات الشيطانية» واضحة الآن وأبرزها علاقة الجبل، منذ القدم على ما يبدو، بالكهان والأنبياء والنساك والقديسين وبالمقدّس عموماً (جبل الطور، وعظة الجبل، جبل الزيتون، جبل الكرمل، جبل سيناء الخ). أضف إلى ذلك أيضاً الأهمية الفائقة والقدسية الخاصة التي تكتسبها الجبال في حياة ومقدسات وديانات بلد مثل الهند تقع فيه أعظم كتلة جبلية على سطح الكرة الأرضية، أي الهيمالايا نفسها. من هنا أيضاً إحالة هلّلويا كون في رواية رشدي إلى

---

(٤) ط٢، ص٢١٩-٢٢٠.

* بالنسبة للنماذج النسائية الكبرى أرشّح أنتيجوني وإيمّا بوفاري وآنّا كارينينا ونورا وربما مولي بلوم.

البريطانية اليهودية الأصل آليسون هارجريفز (Alison Hargreaves) أشهر قاهرة لتلك الجبال في العالم والتي توفيت سنة ١٩٩٥ بسبب رفضها استخدام الأوكسجين أثناء صعودها واحدة من أصعب قممها وأكثرها وعورة. أما تسمية رشدي لجبل (Cone) بـ(Coney) في واحدة من صفحات روايته[٥] فهي من قبيل التصغير والتحبب لا أكثر وفقاً للعادة الدارجة في اللغة الإنكليزية حيث تتحول أسماء مثل (Bill) و(Will) و(Bob) إلى (Billy) و(Willy) و(Boby) عند نقلها إلى صيغة التصغير والتحبب. بعبارة ثانية إن «كوني» (وليس كونيي، كما يذكر هادي) هو اسم التحبب الذي يطلقه سكان السفح على جبلهم المقدس والذي يعيشون في ظله. أرجو أن يكون هذا توضيحاً كافياً لتساؤل هادي الخطابي ـ التهكمي: «إيش يبغي «الزميل» سلمان رشدي من كونيي هذه؟» وإجابة مناسبة عليه.

(٢) استنتج هادي من قراءته لـ«الآيات الشيطانية» أن رشدي جعل من أبي سمبل (كبير مدينة جاهلية ورئيسها) مجرد قواد ومن زوجته هند عاهرة لا أكثر. تكمن مشكلتي مع هادي هنا في أنه يتعامل مع «الآيات الشيطانية» ـ وعلى غير عادة منه في كتاباته الأخرى، على ما يبدو لي ـ بنظرة أخلاقوية متزمتة تصل في ضيقها وجمودها إلى حدود التعصب الذي يحجب عن صاحبه رحابة العالم وسعة الحياة وزخم الأدب وثراء الفن. يحمل هادي هذه النظرة كالمسطرة ويدور يقيس بها، في كتاباته عن رشدي، الأدب والفن والحياة واصفاً كل ما لا يتطابق معها حرفياً بأبشع النعوت وليس أقلها العهر والقوادة والبذاءة والسفالة وانعدام الشرف والبغائية الخ. على سبيل المثال، فإن المستمتع بقصيدة ابراهيم طوقان «بيضُ الحسان» (أو «يا شهر أيار») أو المترنم بأبياتها هو حكماً إنسان عديم الشرف ساقط أخلاقياً وسياسياً وثقافياً وفكرياً، على حد تعبير هادي العلوي. وإذا كان هذا هو حال المترنم بالقصيدة لا أكثر فأي مصير ينتظر صاحبها وناظمها الأصلي، إذن، في عرف أخلاقويات هادي السمحة هذه؟ ويبدو أن أعصاب هادي أصبحت لا تتحمل هذه الأيام محض التفكير بأبيات القصيدة إذ يقر صراحة في رده أنه يحتاج إلى «لحظة سيطرة حرجة» على أعصابه لمجرد ذكر بيت من أبياتها لا أكثر مع التماسه العذر من القراء لاضطراره إلى ذلك! أما بالنسبة للقصيدة بأكملها فليس عند هادي ما يقوله عنها سوى إدراجها في خانة «أدب سلمان رشدي البغائي» وتهديد صاحبها بالتالي:

> «مع الاحترام لمواقف ابراهيم طوقان الوطنية، وهي قليلة لا تنعكس بوضوح في ديوانه الذي يطغى عليه الغزل والشجون الشخصية، فإن قصيدته تندرج في نفس أدب سلمان رشدي البغائي... لو كانت في فلسطين دولة شرعية يوم ذاك... وكنت من مواطنيها

---

(٥) «الآيات الشيطانية»، ص١٠٩.

لأقمت دعوى رسمية لدى الحكومة أطالب فيها بإحالة ابراهيم طوقان إلى المحكمة وتجريمه بتهمة القذف المتعمد لشخصية تاريخية ضخمة مع الإهانة المتوحشة لمشاعر مليار إنسان».

وأنا بدوري أقول لك: كلا يا أخي هادي، أنت تعرف أنه ما من محكمة في هذا العالم تحترم نفسها وتحترمها أنت يمكن أن تقبل سماع دعوى تكون التهمة الرئيسة فيها «إهانة مشاعر مليار إنسان» فقط لا غير! وكنت أظن منذ زمن طويل أنك عدو لهذا النوع من الدعاوى ولهذا النوع من القضاء ولهذا النوع من التهم ولهذا النوع من التجريم الذي يجب أن يذكرك بمحاكمات المهداوي المشؤومة وأخواتها العربيات الأكثر شؤماً. والشاهد على ذلك، أولاً، موقفك المستنكر علناً للنوع ذاته من الدعاوى المقامة في هذه اللحظة بالذات على نصر حامد أبو زيد ونجيب محفوظ وغيرهما من المفكرين والمبدعين في مصر وغير مصر. لقد اتهم الوهابيون والأصوليون والأزهريون ومن لف لفهم نصر حامد أبو زيد ونجيب محفوظ وفرج فودة بإهانة مشاعر مليار إنسان أيضاً فاستحقوا بذلك ليس الدعاوى المقامة عليهم فحسب، بل العقاب القاتل الذي أنزل ببعضهم حتى قبل صدور الأحكام. وأنت تعرف أن «لجنة تكفير الكتّاب» في مصر أعدت الملفات اللازمة لرفع دعاوى من النوع الذي ترغب أنت بالتسلح به ضد ابراهيم طوقان وسلمان رشدي وذلك على خمسين من أكبر الأسماء الثقافية والشخصيات العامة في مصر من أمثال فؤاد زكريا وحسين أحمد أمين ورفعت السعيد ويوسف القعيد وفتحي غانم وأسامة أنور عكاشة وحيدر حامد وجابر عصفور ونوال السعداوي وفريدة النقاش إلى آخر اللائحة. والشاهد على ذلك، ثانياً، موقفك الرافض والمُدين لحكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني (بلا محاكم أو قضاة أو محامين علماً بأنه حتى محاكم التفتيش القروسطية كانت تدعي بأنها تجري محاكمات قبل إصدار أحكامها بالتعذيب والقتل) على سلمان رشدي بجرم إهانة مشاعر مليار إنسان. ولا أعرف إن وصلك نبأ الدعوى المرفوعة في الهند أمام المحكمة الدستورية العليا في ولاية كالكوتا لحظر تداول القرآن في البلاد لأنه يسيء إساءات بالغة إلى الديانات الأخرى ويصفها بأوصاف تؤذي مشاعر المؤمنين بها من مسيحيين ويهود ومشركين وعبدة أصنام ومتعددي الآلهة، أي الأكثرية الساحقة من الشعب الهندي (أقل من مليار إنسان بقليل)(٦). أضف إلى ذلك أن سقراط والمسيح والحلاج قد حوكموا وأعدموا جميعاً بتهمة الإساءة إلى آلهة زمانهم وجرح مشاعر المؤمنين بها في مجتمعاتهم. ماذا حدث إذن؟ هل أفقدتك قصيدة ماجنة ورواية

---

(٦) أنظر: C.M. Naim, "Minority Rights and Human Rights", *South Asia Bulletin*, Vol.XII, No.2, Fall, 1992, pp 36-37.

عابثة السيطرة على أعصابك وعلى نَثْرك؟ سؤال آخر: ما الذي يطلبه أصحاب هذا النوع من الدعاوى والمحاكمات من روائي كبير مثل نجيب محفوظ حتى يرضوا عنه؟ الجواب جاهز عند زعيمهم والناطق الرسمي باسمهم الشيخ يوسف البدري الذي يقول بوضوح ما بعده وضوح إنه ينبغي على نجيب محفوظ:

«أن يفعل كما فعل الأشعري حين تاب عن الاعتزال وحرق كتبه. أخذ كتبه التي ألفها في الاعتزال ووقف في المسجد الجامع وقال «ألفت هذه الكتب وأنا معتزلي وها أنذا أحرقها، وأنا بريء ممن لم يحرقها» ولذلك لم يصلنا سطر واحد منها، ومطلوب من نجيب محفوظ أن يقرأ «أبرأ إلى الله مما كتبت وأستغفر الله وأتوب إليه» ويقوم بحرق كل رواياته التي تمس العقيدة وليس أولاد حارتنا فقط، ويعلن أنه بريء ممن لا يحرقها بل وأن يضع كتاباً يرد به على نفسه ولا يفعل هو وحده ذلك، ونصر أبو زيد مطالب بالشيء نفسه»(٧).

من قال إن محاكم التفتيش قد ولّى عصرها وعهدها؟ أما السؤال الأهم فهو ماذا تطلب أنت من هذه الدعاوى والمحاكمات وماذا تتوقع أن تكون نتائجها؟ لقد أعطانا الأدب ذاته جواباً ممتازاً على هذا النوع من الأسئلة: أثناء المحاكمة العجيبة التي تجري في الفصل الأخير من كتاب «آليس في بلاد العجائب» وذلك لأحد ساكني بلاد العجائب ذاتها تصرخ الملكة العجيبة بأمرها اليومي العجيب: «الحُكم أولاً والمحاكمة لاحقاً»! أمر يومي رائع بالنسبة لمن يحاولون «التفكير في زمن التكفير»(٨) ومحكمة عجيبة حتى في عيون بلاد العجائب، أليس كذلك؟! في الواقع بإمكاني أن أستخرج من الجمع بين أمر الملكة العجيبة وعنوان كتاب نصر حامد أبو زيد العجيب بدوره كوجيتو ديكارتي عربي عجيب أيضاً يعبر عن واقع الحال خير تعبير:

أنا أفكر فإذن أنا غير موجود!/ أنا لا أفكر فإذن أنا موجود!

قارن هذا الكوجيتو العربي البائس بروعة الكوجيتو الأصلي الذي أفرزه «التفكير في عصر التنوير»، الكوجيتو المعبر عن العقل الفاعل والعارف والقائل: «أنا أفكر فإذن أنا موجود»/ «أنا لا أفكر فإذن أنا غير موجود».

ليس هنا المكان المناسب لمناقشة إنتاج ابراهيم طوقان الشعري وتقييمه نقدياً كما أني لا أدعي أية خبرة خاصة في هذا الميدان. لذا أكتفي بالإشارة إلى أن مسطرة الأخلاقوية المتزمتة وحدها وما

---

(٧) في مقابلة مطولة أجرتها مجلة «المصور» القاهرية مع الشيخ يوسف البدري تحت عنوان «فوضى الحسبة»، عدد ٢٦/ ١/ ١٩٩٦، ص ٢١.
(٨) نصر حامد أبو زيد «التفكير في زمن التكفير»، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

يرافقها من «وطنجية» فجة يمكن أن تجعل باحثاً تراثياً من عيار هادي العلوي يأخذ على شاعر عربي في ريعان الشباب «طغيان الغزل والشجون الشخصية» على شعره. أي مفهوم متخلف للوطنية هو هذا الذي يحجب كل شيء غير نفسه عند تناول الشاعر وشعره والأديب وأدبه؟ إن أية مراجعة سريعة لشعر ابراهيم طوقان ـ المنشور منه وغير المنشور ـ سوف تبين لنا كم هو جائر حكم هادي على صاحب أناشيد مثل «موطني» و«فتية المغرب هيا للجهاد» و«وطني» و«نشيد عبد الكريم» الخ، كما أن العودة السريعة أيضاً إلى كتابي الدكتور عمر فروخ والدكتور زكي المحاسني كافية وحدها لإظهار المغالطة الكبيرة التي وقع فيها هادي بالنسبة لهذا الموضوع[9] (خاصة تأكيد د. فروخ أنه أفرد في كتابه فصلاً للغزل في شعر ابراهيم وفصلاً آخر للسياسة والوطنية «لكثرة هذا النوع من القصائد عنده وجودتها وشهرتها»[10]). أما فيما يتعلق بتهمة «البغائية» التي وجهها هادي إلى قصيدة «بيضُ الحسان»[11] فأكتفي بإيراد رأي الدكتور عمر فروخ (وهو شخصية محافظة إسلامياً وفكرياً وثقافياً وعروبياً) الذي عرف ابراهيم طوقان في شبابه معرفة ممتازة وحميمة. يقول:

«... إن السبب الأساسي لإقالة ابراهيم (من منصبه في الإذاعة الفلسطينية) كان قصيدة نظمها ابراهيم في ذلك الحين مطلعها:

وردٌ ومحن وغيد في البجامات؛ يا شهر أيار يا شهر الكرامات!

هذه القصيدة في المجون، وهي عجيبة من العجائب في حسن التصوير والسبك وفي الشاعرية. ولقد لاقت هذه القصيدة رواجاً كبيراً وانتشرت بالرواية والاستنساخ أكثر من شعره الذي نشر في الصحف والمجلات. غير أن في هذه القصيدة تعريضاً شديداً بأحوال دينية معينة وبأشخاص كانت تحتضنهم السلطة الإنكليزية ذكرهم ابراهيم بأسمائهم. وحرص ابراهيم على ألا تحمل هذه القصيدة قرائن مادية تكشف عن شخصيته فنسخها على الآلة الكاتبة، ولكنه ترك نسخة منها في جرّار مكتبه، بدائرة الإذاعة. ويبدو أن بعض خصومه في الإذاعة عرف بأمر القصيدة وعرف بأمر النسخة التي في الجرار فدل عليها رؤساءه ...»[12].

---

(٩) الدكتور عمر فروخ، «شاعران معاصرن: ابراهيم طوقان وأبو القاسم الشابي»، منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها، بيروت، ط١، ١٩٥٤. الدكتور زكي المحاسني، «طوقان: شاعر فلسطين في حياته وشعره»، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٥.

(١٠) «شاعران معاصران»، ص١٢٨.

(١١) للإطلاع على خلفيات نظم هذه القصيدة وملابساتها وشروط إنتاجها الخ، بإمكان القارئ الرجوع إلى الكراس الذي أصدره الدكتور فواز طوقان تحت عنوان: «القصيدة الشريرة بين الحقيقة والخيال»، سلسلة أفكار ليست للنشر ـ ٢٨ ـ، عمان، الأردن، ١٩٩٢ (يمكن الحصول على نسخة منها مجاناً بطلبها من المؤلف على العنوان التالي: ص. ب: ١٣٠٥٢ عمان، الأردن). أعتقد أن بعض الاستنتاجات التي توصل إليها الدكتور فواز تحتاج إلى مزيد من المناقشة والمراجعة والتحقيق والتدقيق.

(١٢) «شاعران معاصران»، ص٥٥.

وأكد الدكتور فروخ تقييمه هذا بقوله :

«وفي العام ١٩٣٣ والعام ١٩٣٤ نظم ابراهيم شيئاً كثيراً في المجون مما ينطوي على صور شعرية صحيحة ولكن لا يصح إثبات شيء منها في هذه الدراسة . على أن اخر ما نظمه في المجون قصيدته المشهورة «شهر أيار» ولا شك أنها رائعة في صورها الشعرية»[١٣] .

وجدير بالانتباه هنا أن ابراهيم طوقان «حوكم» مرتين على أقل تعديل بسبب شعره الغزلي والوطني . «حاكمته» سلطات الانتداب البريطاني ودفعته إلى الاستقالة من عمله في الإذاعة الفلسطينية بسبب القصيدة المشهورة كما أشار إلى ذلك الدكتور عمر فروخ . وكانت سلطات الانتداب غاضبة عليه أصلاً بسبب تقديمه قصة من تأليفه في الإذاعة ، بعنوان عقد اللؤلؤ ، تدور حول الأمانة ويحمل بطلها اسم «الأمين» مما فسره الإنكليز يومها مديحاً وإشادة بالحاج أمين الحسيني زعيم الحركة الوطنية في فلسطين وقتئذ[١٤] . أما السلطات الصهيونية الموازية فقد كانت هي أيضاً غاضبة عليه الغضب الشديد بسبب الحديث الذي أذاعه بنفسه وأعاد فيه النظر بجرأة في قصة الشاعر الجاهلي السموأل (صاموئيل) مقدماً إياه كمراب آثر الذبح لابنه الذي بقي خارج الحصن على التفريط بالدروع الثمينة التي كان قد رهنها عنده امرؤ القيس مقابل المال الذي استلفه من السموأل نفسه[١٥] . أما «محاكمة» الشاعر الأخرى فقد جرت على يد إدارة الجامعة الأمريكية في بيروت في الثلاثينيات بسبب قصيدة أخرى له مطلعها «يا تين يا توت» نظمها (بالاشتراك مع آخرين من أصحابه) تغزلاً بطالبتين في الجامعة هما ليلي تين وشقيقتها أليس[١٦] . ولا أعرف إذا كان هادي مازال مصراً على إجراء هذا النوع من المحاكمات للشعراء والأدباء والكتاب ؟

(٣) على الرغم من صرامة مسطرة هادي الأخلاقوية في التعامل مع رواية رشدي أعترف بأني تعلمت معنى «جماع الفَهْر» و«إعارة الفرج» في الإسلام من هادي الذي شرح فحوى هذا النوع من العبارات والممارسات الجنسية بالإيجاز والوضوح المعهودين في كتاباته بالعبارات التالية :

«وأحل الشيعة جماع الفَهْر للجواري وهو أن ينام بين جاريتين ويتنقل بينهما في الإدخال ويقذف في إحداهما أو يجامع جارية وأخرى قريبة تتابع ما يجري بينهما وقد ينتقل إليها ليفرغ فيها ... وفي أبواب النكاح من كتبهم باب يسمى «إعارة الفرج»

---

(١٣) المرجع السبق ، ص١٠٢ .

(١٤) «شاعران معاصران» ، ص٥٥ .

(١٥) يجد القارئ واقعة حديث السموأل مفصلة في كتاب الدكتور زكي المحاسني : «طوقان : شاعر فلسطين ...» ، ص٥٠-٦٤ .

(١٦) أنظر نص القصيدة في «شاعران معاصران» ، ص١٠٢-١٠٣ .

استقصاه الطوسي في «الاستبصار» نقلاً عن محمد الباقر وابنه الصادق. وهو أن تكون للرجل جارية فيعيرها لقريبه أو صديقه يتمتع بها ثم يعيدها إليه بعد أن تنتهي حاجته منها. ومبناها على القياس الشكلي بأن الجارية شيء مملوك فهي تعار كما تعار النخلة للاستفادة من ثمرها»(١٧).

أعترف كذلك بأني استفدت كثيراً من الكتاب الذي أصدره هادي تحت عنوان: «ديوان الهجاء العربي»(١٨). وكان أبرز ما لفت انتباهي فيه بهذا الخصوص إشارات هادي ـ بموضوعية ورحابة صدر ـ إلى الكم الهائل من الفحش والبذاءة وما لفَّ لفهما الذي انطوى عليه التراث الشعري الهجائي العربي، كما اختاره وجمعه وقدمه هادي إلى القارئ على أقل تعديل. لا شك عندي أيضاً أن هادي يعرف البيتين اللذين داعب بهما الجاحظ الكتّاب (والأدباء والشعراء والفنانين معهم) بالميل شبه الغريزي إلى اللواط وتفضيله على الجنس الآخر بإنشاده:

وعلى اللواط فلا تلومنَّ كاتباً
إن اللواط سجية في الكاتب
ولقد يتوب عن المحارم كلِّها
وعن الخُصى ما عاش ليس بتائب(١٩).

بعبارة ثانية، إن هادي ليس ابن اليوم ولا ابن البارحة حتى تصدمه بهذه القوة عبارات البذاءة والفحش والخلاعة وما إليه في الأدب عموماً وفي أدب ابراهيم طوقان وسلمان رشدي تحديداً. نعرف جيداً أن العالَم اختبر هادي مراراً وتكراراً كما نعرف أنه اختبر العالَم هو أيضاً بما فيه الكفاية. عركته السياسة وعرفته الحياة وعرفها، تشرد واطلع على ثقافات مغايرة وعلى عادات وتقاليد مخالفة وعلى أنماط عيش متنوعة ومتناقضة. ما الداعي، إذن، إلى تكلفه الظهور بمظهر الطهرانية الزائدة والبتولة الزائفة والحياء المصطنع عند تناوله أدب سلمان رشدي وتقييمه شعر ابراهيم طوقان؟ أضف إلى ذلك أنه لو تجرأ كاتب روائي أو شاعر على التقاط شروح هادي لمعنى «جماع الفَهْر» و«إعارة الفرج» وأعاد

---

(١٧) هادي العلوي، «المرأة في الجاهلية ـ المرأة في الإسلام»، مجلة «النهج»، عدد ٥، خريف ١٩٩٥، ص٣٠. لم تكن ممارسة جماع الفَهْر مقتصرة على الشيعة كما يتبين من النص التالي الذي وقعت عليه بعد قراءة مقال هادي المذكور. يروي النص النادرة التالية: «وعن صاحب روضة الأزهار قال كان هارون الرشيد جالساً ومعه جاريتان له فقال لتبت معي واحدة منكما فسبقت إحداهما وقالت أنا أبيت معك فبادرت الأخرى وقالت بل أنا فقال للأولى ما حجتك التي ترجح دعواك فقالت قول الله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون فقال للأخرى هذه قد أتت بحجة فما حجتك أنت فقالت قول الله عز وجل وللآخرة خير لك من الأولى فقال هارون الرشيد قد أتت كل واحدة منكما بحجة بينة وأنا أبيت بينكما فبات معهما ونا... هما معاً».

(١٨) هادي العلوي، «ديوان الهجاء العربي»، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٢.

(١٩) الجاحظ، «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان»، تحقيق وتعليق شارل بلاّ، دار المكشوف، بيروت ١٩٥٧، ص٣٩.

صياغة ذلك أدبياً وبلغة الناس لاتّهمه هادي بالفحش والبذاءة والخلاعة والبغائية وما إليه!

لكن لهذه المسألة وجهاً آخر توضحه، على سبيل المثال، الحادثة التي شهدتها الدكتورة نوال السعداوي حين انتقلت إلى ريف مصر لتعمل طبيبة في قريتها بعد تخرجها من كلية الطب في القاهرة. سجلت الكاتبة المشهورة تجربتها على النحو التالي:

«في وحدة طحلة الطبية العام ١٩٥٦ كان معي زميل طبيب. أذكر أن الدم صعد إلى وجهه خجلاً حين رأى ذكراً جاموساً يمارس الجنس مع أنثى جاموسة. أخفى الطبيب عينيه بيديه، فضحك الفلاحون والفلاحات. قالت إحدى الفلاحات لي فيما بعد (بعد أن انصرف الطبيب): «ولاد البندر خرعين». ثم حكت لي نكتة جنسية شائعة بين الفلاحات (حكيت هذه النكتة في إحدى المؤتمرات الدولية النسائية التي عقدت في ألمانيا العام ١٩٧٦، وضجت القاعة بالتصفيق، وقالت رئيسة المؤتمر: إن الفلاحات أكثر قدرة على السخرية من غباء الرجل الجنسي من الأستاذات في الجامعات أمثالنا). لا أظن أن الرقابة تسمح بنشر هذه النكتة التي سمعتها من الفلاحات في قرية طحلة العام ١٩٥٦. لكنها تدل على أن أهل الريف، نساءً ورجالاً، أكثر دراية بالجنس من الأطباء»[٢٠].

ثم اعترفت الدكتورة أنها هي أيضاً كانت عاجزة في ذلك الوقت عن النطق بكلمات معينة «باللغة العامية التي يتكلم بها ملايين الناس في مصر». طبعاً، لم يعانِ الأدباء والشعراء والفنانون من هذا العجز على امتداد العصور على الرغم من حياء بعض معاصريهم المفتعل وأخلاقوياته المصطنعة في كل زمان ومكان. كما أن «الايروتيكا آرابيكا» لم تعانِ في يوم من الأيام ـ وهذا شيء يعرفه هادي جيداً ـ من أي نقص أو عجز في الإثارة أو الإباحية أو التشويق أو الخلاعة أو البذاءة أو الابتكار أو جموح الخيال أو جمال الإيحاء الجنسي وقوة التأثير الحسي.

II

أشرت سابقاً إلى استخلاص هادي من قراءته لـ«الآيات الشيطانية» بأن أبي سمبل في الرواية قواد وهند عاهرة لا أكثر. كتب هادي الأسطر التالية في تسويغ استنتاجه المذكور:

«من الشخصيات الأساسية في الرواية هند زوجة أبو سفيان وهي فيها بالاسم الأصلي. ويتضمن الفصل السابق حوار يجري بين هند ومحمد في منزلها وهما منفردان تقول هند فيه لمحمد: «زوجي ضعيف. في مكة يظنون أن لديه براعة لكني

---

(٢٠) الدكتورة نوال السعداوي، «خداع الكلمات»، مجلة «الناقد»، عدد ٨٤، حزيران (يونيو) ١٩٩٥، ص٩٣ (الأقواس في النص الأصلي).

أدرى به منهم. هو يعرف أن لدي عشاق ولا يبالي لأن المعابد تحت رعاية أسرتي».
وفي فصل آخر يقول الكاتب «هند في الستين حافظت على شراهتها الجنسية وقد ضاجعها كل أدباء مكة ...»».

يبدو أن المسطرة الأخلاقوية التي يتسلح بها هادي في مقاربته رواية رشدي تصلح عنده لمحاكمة كل زمان ومكان وعصر وحقبة ووضع دون تمييز. ما ينطبق على الشاعر العربي الفلسطيني في ثلاثينيات هذا القرن ينطبق - بأحادية فولاذية لا ترحم - على الروائي سلمان رشدي الهندي البريطاني في تسعينيات القرن نفسه كما ينطبق على العصر الجاهلي قبل خمسة عشر قرناً وعلى أرستقراطية مدينة جاهلية وأسيادها في تلك اللحظة وعلى بعل وغيره من شعراء ذلك الزمان.

حافظت هند في «الآيات الشيطانية» على شهوتها الجنسية حتى بعد الستين من عمرها فإذن هي عاهرة. تمتعت هند بعدد كبير من العشاق في حياتها فإذن هي بغي. سكت أبو سمبل عن علاقات زوجته الغرامية فإذن هو قواد عليها. الآن سيطر على أعصابك يا صديقي هادي:

- ليس عيباً في كل زمان ومكان ومجتمع وحضارة وثقافة أن تشتهي المرأة وأن تحافظ على شراهتها الجنسية في الستين من عمرها وما بعده وأنت تعرف أن الفحولة الجنسية كانت ومازالت موضوع اعتزاز وتفاخر وتباهي عند الكثير من الشعوب والأقوام وعند العرب بصورة خاصة ومبالغ فيها في كثير من الأحيان. وأنت تعرف بالتأكيد شيئاً عن الجنس المقدس ودور الكاهنات وسادنات المعابد فيه منذ ملحمة جلجامش على أقل تقدير وامتداداً إلى الهند في يومنا هذا. وهند هي كاهنة الربة اللات وسادنة معبدها كما تبين الرواية.

- ليس عيباً في كل زمان ومكان ومجتمع وحضارة أن تطلب المرأة الرجال وأن يكون لها عشاق وعلاقات وصلات وفقاً للظروف والأوضاع والأعراف (لكل حسب حاجته ومن كل حسب طاقته). وأنت على علم - كما تشهد على ذلك كتاباتك - بأن مجتمع «جاهلية» عرف تعدد الزوجات والمحظيات والسراري وما شابه (الزواج الضراري كما يسميه هادي في مكان آخر) كما عرف تعدد الأزواج للمرأة الواحدة وفي وقت واحد (الزواج الضراري معكوساً) واستمتاعها الجنسي بملك يمينها دون أن يحولّها ذلك إلى عاهرة أو يحول أي زوج من أزواجها إلى قواد عليها. ولا شيء في «الآيات الشيطانية» يوحي أن هنداً كانت تتاجر بجسدها أو أن زوجها كان يتقاضى عمولة ما على دخلها المتأتي من البغاء أو أنه كان يبحث لها عن زبائن.

- ليس عيباً في طبقة الأسياد والنبلاء والأرستقراطيين - في كل زمان ومكان ومجتمع وحضارة

وثقافة تقريباً ـ أن تتكثر العلاقات الجنسية وتتشعب وتتنوع وتتشابك للرجال والنساء على السواء شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى فضيحة مكشوفة في أوساط العوام . يضحك هذا النوع من الملأ الأعلى بينه وبين نفسه من أخلاقويات «البورجوازية الصغيرة» وتزمتها وصغر عقلها ومحدوديتها وهواجسها بالنسبة لكل ما يرتبط بشؤون الجنس وشجونه وعلاقاته وقيمه بصلة . وفي الوقت نفسه نعرف أيضاً أن الملأ الأعلى إياه يعتبر هذا النوع من الأخلاقويات الضيقة قيداً ضرورياً على السذج والبسطاء من الناس وكابحاً لابد منه في حياة العوام والدهماء وما شابههما من أصناف البشر لأنهم لو عرفوا الحقيقة لفقدوا صوابهم وارتكبوا الحماقات واقترفوا ما لا تحمد عقباه في حق أنفسهم كما في حق غيرهم من الناس . وهند وأبو سمبل هما أسياد مدينة جاهلية في رواية رشدي . بعبارة أخرى يسكت أبو سمبل عن عشاق هند في الرواية (وأنا أدعو هادي لتدقيق هذه النقطة) ليس لأنه يربح مالاً نتيجة المتاجرة بالجنس أو بجسدها الخ ، بل بسبب المصالح الحيوية العليا للملأ الأعلى الذي ينتمي هو وهند إليه وبسبب عقلانيته ودقة حساباته وبسبب توازنات القوة بينه وبينها وبين عشيرته وعشيرتها وبسبب كون الأرستقراطيين أنداداً دوماً فيما بينهم وكبيرهم (هنا أبو سمبل) لا صفة له إلا صفة الأول بين العدلاء . وهند بدورها هي أيضاً الأولى بين عديلات وعدلاء . إن الملأ الأعلى متساهل جنسياً ، متسامح ، متفهم يعرف من أين تؤكل الكتف وكيف تدار أمور الحياة وتدارى بمهارة وحنكة . وهو لا يحرم نفسه ، بالتالي ، متع الحياة ولذائذها وطيباتها مع مراعاة متطلبات «الأكابرية» والهيبة والمكانة والسلطان وضروراتها جميعاً . أما التزمت والتقشف والزهد والكبت الجنسي وضيق الأفق وأيديولوجيات قهر الشهوات وقمع الغرائز الخ ، فلا حاجة للأرستقراطية بها حقاً إلا لضبط الآخرين في الوقت الذي تمارس هي فيه المقدار المطلوب من ضبط النفس لاستمرار امتيازاتها ومواقعها وسيطرتها وحكمها . طبعاً سيستمتع العوام في الجنة بالمباهج الجنسية وغير الجنسية ذاتها التي تتقبلها الأرستقراطية تلقائياً في هذه الدنيا الفانية وبدون أي حاجة لضبط النفس هناك ، أي في العالم الآخر . إن سلوك أبو سمبل وهند في «الآيات الشيطانية» يصب كله في هذا المنحى وهذا الاتجاه ولا معنى له خارجهما وهذا تماماً ما عجزت قراءة هادي الأخلاقوية الصغيرة للرواية عن تقديره واستيعابه وإيفائه حقه فاختزل الوضع المعقد كله ، وبسطحية لا تصدق ، إلى مسألة عاهرة وقواد لا أكثر !

يخطئ هادي كثيراً حين يعتبر أن غرض رشدي من رسم أبي سمبل وهند والشاعر بعل (أحد عشاق هند) على النحو الذي فعله هو التشهير جنسياً بالشخصية العربية في عين القارئ الغربي المعاصر . أي يخطئ حين يعتبر أن غرض رشدي هو التشنيع الجنسي على العرب في أوساط الأوروبيين اليوم على

الطريقة ذاتها التي شنع بها مؤلف كتاب «زهر الربيع» جنسياً على المسلمين السنة في أوساط الإسلام الشيعي في الزمن القديم (من هنا عنوان هادي «من «زهر الربيع» إلى «الآيات الشيطانية»»). على العكس من ذلك تماماً، يميل القارئ الأوروبي اليوم لأن يرى في هند، كما قدمها رشدي، امرأة منعتقة تماماً، سيدة نفسها وسيدة الآخرين، تسيطر على حياتها ومصيرها، مليئة بالتحدي والعنفوان وعزة النفس إلى حد التهور، متحررة من الكبت الجنسي المعهود ومن أوهام القمع العاطفي المعروف، لا تسمح لزوجها أو أي من الرجال حولها (بما فيهم عشاقها) بإخضاعها أو استغلالها أو استتباعها، تعرف الحياة جيداً وكأي أرستقراطية متمرسة لا تخدعها أخلاقويات «البورجوازية الصغيرة» حول الجنس والعهر والبغي والخلاعة وما إليه من سفاسف لا طائل منها بالنسبة لها ولمركزها ولمصالح طبقتها. بعبارة أخرى تجسد هند (وصحبها) في الرواية أخلاق الأسياد وأيديولوجيتهم وليس أخلاقويات العوام والأتباع والخدم والعبيد وأيديولوجياتهم الخانعة. أضف إلى ذلك أن رشدي لم ينشئ يوتوبيا تسودها الأخلاق الحميدة في كل شيء وعلى المستويات كافة، بل أنشأ أدباً يعرض علينا شرائح من الحياة بكل تعقيداتها ومآسيها ومضحكاتها ومبكياتها والجنس، بمشكلاته وتعقيداته ونشواته وصدماته ونبله ومباذله ومؤامراته وتستراته وفضائحه، هو شريحة من هذه الشرائح.

إن الأخلاقويات الضيقة التي يسقطها هادي على «الآيات الشيطانية» تمنعه من أن يرى الدور الحقيقي لـ هند في الرواية، أي الدور الذي يستدعيه منطق الرواية الداخلي وتتطلبه توازنات شخصياتها وتفرضه دراما مجابهات أبطالها (ليس في ما كتبه هادي في هذا المجال جملة مفيدة واحدة عن هذا الجانب من رواية رشدي). إن اللات في الرواية هي «الـ لات» أي الإلهة أو الربة (مع التأكيد على «الـ» التعريف) تماماً كما أن الله فيها هو «الـ إله» أي الرب (مع التأكيد دوماً على «الـ» التعريف) لذا يستحضر رشدي اسمها اليوناني القديم (Lato) ويضيف مبيناً أنه «حتى اسمها يجعلها نقيض الله وصنوه. لات القديرة»[٢١]. فإذن هند هي، في العمق، الأنتي ـ ماحوند بامتياز وكان لابد للأنتي ـ ماحوند من أن تكون امرأة لأن الصراع يجري كله، في واحد من مستوياته، بين الله ـ الرب المذكر كلياً وبين اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى الربات المؤنثات كلياً أيضاً (ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذن قسمة ضيزى). وإذا كان ماحوند هو رسول الله وكاهنه الأول وحامل رايته، فإن هند هي، بالمقابل، رسولة اللات وكاهنتها الأولى (من هنا لباسها الكهنوتي في مشهد المواجهة ـ التحدي ـ المشادة مع ماحوند في مخدعها) وحاملة لواء الدفاع عن مركزها ومكانتها واستمراريتها.

---

(٢١) «الآيات الشيطانية»، ص٩٩-١٠٠، ٣٦٣.

بعد حادثة الغرانيق وفي لحظة المجابهة بين هند وماحوند في مخدع الأولى (وعلى انفراد كما يغمز هادي، وأقول له هنا إن أنداد الملأ الأعلى يلتقون على انفراد احياناً للتباحث والتشاور وحسم المواقف بخاصة قبل تصفية الحسابات النهائية وبدء معارك الحياة والموت) تقول له هند بلهجة مفعمة بالتحدي والتصميم والتعالي ما يلي:

«أبو سمبل ليس مثيلك ولا بعل. لكني أنا مثيلتك... أنا مثيلتك كررت القول وأنا نقيضتك أيضاً. لا أريدك أن تضعف. ما كان يجب أن تفعل ما فعلت... إن كنت أنت مع الله فأنا مع اللات وهي لا تصدق إلهك حين يعترف بها. لا هوادة في مقاومتها له أو تراجع، مقاومتها تبتلع كل شيء. لا يمكن للحرب بيننا أن تنتهي بهدنة وأية هدنة هي هذه! ربك يتنازل ويتفضل بينما اللات ليس لها أية رغبة في أن تكون ابنة له (اي غرنوقة من غرانيقه)، انها مثيلته كما أنا مثيلتك. اسأل بعل، فهو يعرفها كما يعرفني* ... لا يمكن ان يكون سلام بين الله والثلاثة. أريد المعركة حتى الموت. هذا هو نوع الفكرة التي أنا هي فما نوع الفكرة التي أنت هي؟»[٢٢].

بعبارة أخرى، هند هي ماحوندة اللات في «الآيات الشيطانية» وكان بإمكان هادي أن يتنبه إلى هذه الحقيقة لو أنه ترك جانباً إسقاطاته الأخلاقوية الصغيرة على شخوص الرواية وعلى جدلية تفاعلاتها وقرأها بعقل مفتوح حقاً. كما أنه كان بإمكانه التنبه إلى حقيقة أخرى تساعد على تحقيق فهم أفضل لعلاقة الله ـ ماحوند بـ اللات ـ ماحوندة عند أديب هندي مثل سلمان رشدي. وتتمثل هذه الحقيقة في كون الإسلام الهندي التوحيدي نقطة في وسط بحر من الوثنية الطاغية وتعددية الآلهة السائدة وفي التفاعل التاريخي والصراع الدائم والمستمر بينهما بما في ذلك تسلل آلهة الهند إلى معتقدات المسلمين وعباداتهم وطقوسهم وعاداتهم وتقاليدهم. أو كما قالت لي السيدة الهندية المسلمة سونا خان مؤخراً ـ وهي محامية مرموقة جداً أمام محكمة النقض العليا في نيودلهي ـ «ما أن تخدش جلد الهندي المسلم حتى يظهر لك الهندوسي تحته». تحيل هذه المسائل كلها في «الآيات الشيطانية» إلى تسلل أجزاء من الحج القديم إلى بيت اللات وطقوسه إلى الإسلام العربي نفسه، كما سنرى لاحقاً، وإلى صراع الإسلام الهندي التاريخي مع الوثنية المحيطة والتأثير والتأثر المتبادل بينهما. ويمكنني أن أشير بهذا الصدد أيضاً إلى الحرب التي نشبت بين الملاك جبريل من ناحية والربة اللات من ناحية ثانية في الرواية، أو على حد وصف رشدي نفسه:

«وبعدها انشقت قبة القصر الذهبية بقوة كالبيضة وصعد منها شبح أسطوري يلمع سواداً

---

* تصف لغات منطقتنا من العالم منذ القدم معاشرة الرجل للمرأة جنسياً بكلمة «عرفها».

(٢٢) «الآيات الشيطانية، ص١٢١.

بجناحين أسودين فسيحين: شعرها يتموج حُراً، سواده ببياض لحية الإمام وطوله بطولها. فهم جبريل أن الـ لات انبثقت من قشرة عائشة.

«أقتلها»، أمر الإمام.

أنزله جبريل على شرفة الاحتفالات في القصر ويداه ممدودتان لتطويق فرح الناس... وليجد نفسه بعدها (أي جبريل) مدفوعاً في الهواء بلا خيار، إنه دمية متحركة ذاهبة إلى الحرب. تراه هي آتياً، تندار، تربض في الهواء، تهجم عليه بكل جبروتها وهي تُعوِّل عويلاً رهيباً... أنا ضعيف، فكَّر جبريل، أنا لست نداً لها لكنها ضعفت هي أيضاً بسبب هزيمتها. تحركُ قوةُ الإمام جبريل، تضع الصواعق في يديه، تنشب المعركة: هو يقذف قدميها برماح من البرق وهي تغرز مذنّبات في أرْبيته. فكّر، **نحن الاثنين يقتل واحدنا الآخر، سنموت وستكون هناك كوكبتان جديدتان في الفضاء: الـ لات وجبريل**. وكالمحاربين المنهكين في ساحة منشورة بالجثث يترنحان ويجرحان، كلاهما يتداعى بسرعة. سقطت.

وقعت الـ لات، ملكة الليل، اصطدمت بالأرض رأساً على عقب محطمة رأسها إلى قطع صغيرة. ها هي نائمة ملاكاً أسود بلا رأس وقد انفصل جناحاها... أشاح جبريل بنظره عنها مرعوباً فرأى الإمام، وقد تضخم بشكل فظيع، مستلقياً في باحة القصر الأمامية وفمه يتثاءب مفتوحاً نحو البوابات. وفيما الناس يتقدمون عبرها كان الإمام يبتلعهم كما هم.

ذوى جسم الـ لات على الحشيش مخلفاً بقعة داكنة. أما الآن فقد أخذت الساعات كلها تدق في العاصمة دشْ وتستمر بلا انقطاع: بعد الثانية عشرة، بعد الرابعة والعشرين، بعد الألف والواحد بعد الألف معلنة نهاية **الزمن**، الساعة التي لا تقاس، ساعة عودة المنفي، ساعة انتصار الماء على النبيذ، ساعة بدء لا ـ زمن الإمام»[٢٣].

واستكمالاً لمنطق التوازنات والتماثلات والتقابلات التي تفرضها حركة الرواية الداخلية على شخوصها وأبطالها لابد لي أن أقول أيضاً: إذا كان لـ ماحوند نساؤه فلابد، بالتالي، أن يكون لـ ماحوندة رجالها أيضاً، وإذا كان لـ ماحوند حريمه المتنوع فلابد من أن يكون لـ ماحوندة، بالمقابل، عشاقها المتنوعين كذلك. وإذا كان اسم ماحوند يعني من جملة ما يعنيه السحر (بمعانيه كلها ابتداء بقولنا «صاحب شخصية ساحرة» وانتهاء بـ«سحرته بجمالها» ومروراً بـ«سحر البيان» وبالسحرة المذكورين في القرآن) فإن ماحوندة ـ هند هي أيضاً الساحرة في رواية رشدي وبالمعاني المتداولة كلها للعبارة. وحين نقلته فاقد الوعي إلى غرفتها كانت سيدة قومها وقومه في آن معاً في

---

(٢٣) «الآيات الشيطانية»، ص٢١٤-٢١٥ (التشديد في النص الأصلي).

حين كان هو منبوذاً منهم لكنها رأت فيه نداً حقيقياً لها فاختلت به وتحدته تحدي القوة للقوة ولربما رأت فيه ضمناً الرجل الوحيد في مدينة جاهلية الذي يستأهل أن يكون عشيقها حقاً (الجاذب الجنسي للقوة والأقوياء).

ذكرت سابقاً أن هنداً عرضت معدنها على ماحوند وتحدته في اللحظة ذاتها بقولها: «أريد المعركة حتى الموت. هذا هو نوع الفكرة التي أنا هي فما نوع الفكرة التي أنت هي؟». يتكرر هذا السؤال في الرواية بأشكال متعددة وصيغ متنوعة إذ يمتحن رشدي به عدداً من شخوص روايته وأبطالها في أحوال شتى وفي سياقات متغيرة ومتحولة[٢٤]. يرى رشدي أن أية فكرة جديدة وناشئة تطمح إلى تغيير العالم ـ مثل الإسلام في زمن الرسول ـ تواجه تحدي سؤالين أساسيين حاسمين: (١) هل تتنازل وتساوم في لحظات ضعفها؟ أم تبقى مصرة على مبدئيتها الصارمة ونقائها الأصلي المطلق حتى النهاية ومهما كانت الظروف والنتائج؟ (٢) كيف تتعامل مع أعدائها وخصومها لحظة انتصارها وفوزها وسيادتها إن هي انتصرت وفازت وسادت؟ يعرف رشدي من تجارب التاريخ أن الأفكار الطامحة إلى تغيير العالم تتحطم نهائياً وتندثر بلا رجعة في ٩٩ بالمئة من الحالات لكنه يعرف أيضاً أنه لابد من مجيء تلك اللحظة النادرة التي تنجح فيها فكرة معينة في تغيير وجه العالم بالفعل فتكون بذلك فكرة تاريخية ـ عالمية حقاً[٢٥]. من هنا السؤال المطروح على ماحوند (على لسان هند) وبالتالي على الفكرة التي يحملها أو «التي هو هي»: هل هي من النوع الذي ينحني مع العاصفة أم من النوع الذي يتصلب ويبقى واقفاً جامداً نقياً فتكسره العاصفة أو تقتلعه؟ هل هي من نوع الـ٩٩ بالمئة الذي يتحطم ويتبدد أم من النوع الفريد الذي سيغير العالم بالفعل؟

يقدم لنا رشدي ثلاثة نماذج من الإجابات في «الآيات الشيطانية»: يتمثل النموذج الأول في «الإرهابيين» السيخ خاطفي طائرة الخطوط الجوية الهندية «بستان» الذين لم يحسبوا حساباً لأي شيء غير فكرتهم المطلقة وصلابة موقفهم التامة فانتهوا إلى تفجير أنفسهم وتفجير طائرة أعدائهم معهم بما في ذلك ركابها المذنبون منهم والأبرياء. ماتوا «بلا مساومات، أقوياء ومع المطلق» على حد تعبير الرواية[٢٦]. كما يتمثل في العرافة عائشة ـ فتاة الفراشات ـ قائدة الحج ـ المعجزة إلى مكة عبر بحر العرب سيراً على الأقدام والتي لم تلتفت لأي اعتبار آخر سوى وضع فكرتها موضع التنفيذ مهما كان

---

(٢٤) «الآيات الشيطانية»، ص٨، ٨١، ٩٥، ١٠٢، ١١١، ١٢٦، ٣٣٥، ٣٦٩، ٥٠٠.

(٢٥) المرجع السابق، ص٣٣٥.

(٢٦) المرجع السابق، ص٨١.

الثمن فغرق الحجيج عن بكرة أبيه تقريباً في البحر إياه. ماتت هي أيضاً «بلا مساومات على النقاء ومع المطلق»، على حد وصفها لنفسها في الرواية[٢٧]. هذا على الرغم من أن خصمها ميرزا سعيد كان قد طرح عليها حلاً وسطاً ـ أي امتحنها بالسؤال ذاته ـ لكنها رفضت في النهاية ومشت إلى مصيرها المحتوم تحت سيطرة فكرتها المُلهمة[٢٨]. مثال آخر يمكن إيراده عن هذا النموذج نجده في الإمام الذي انتصرت فكرته هو أيضاً لكنه انتهى إلى تدمير خصومه تماماً والقضاء عليهم قضاء مبرماً (على عكس ماحوند) وبخاصة الإمبراطورة عائشة واللات كما رأينا أعلاه.

يتمثل النموذج الثاني في أبي سمبل (ومن هم على شاكلته) بمرونته وشطارته وديبلوماسيته وانحناءاته وتقلب مواقفه حسب الظروف والأوضاع. يقول عن نفسه في الرواية: «أنحني. أميل. أُجري حساباتي، أُخفض طموحاتي. أناور. أبقى على قيد الحياة»[٢٩]. أما النموذج الثالث فيتوسط الحدين الأول والثاني ويجمع بينهما بأسلوب خلاق ويتمثل في ماحوند وعدوته هند. تنازل الأول بادئ الأمر وانحنى في اللحظة المناسبة مع العاصفة ـ حادثة الغرانيق ـ لكنه عاد ليتابع سيرته الأولى حتى انتصار الفكرة التي هو هي انتصاراً شبه مطلق. تصلبت هند في بادئ الأمر ورفضت المساومة لكنها عادت وانحنت مع العاصفة بعد هزيمتها ـ طلبها الصفح والعفو من عدوها في لحظة انتصاره ـ لتبقى على قيد الحياة وتعد لانتقامها منه وتنقذ ما يمكن إنقاذه من بقايا فكرة اللات التي هي هي. تعاملت الفكرة المنتصرة (الإسلام) مع أعدائها في النموذج الثالث بروية وحكمة وتسامح بما في ذلك هند نفسها (وهذا موقف يشيد به رشدي كثيراً) كما تأقلمت الفكرة الجاهلية المضادة مع عدوتها بمرونة هائلة ومناورات بارعة مما سمح لها بالتسلل إلى قلبها والإقامة في وسطها والانتقام شعرياً وتاريخياً منها كما سنرى لاحقاً. وجدير بالإشارة هنا إلى أن الحياة عموماً والتاريخ الراهن تحديداً عادا إلى تقليد أدب رشدي للمرة الرابعة أو الخامسة بامتحانه بالسؤال ذاته الذي كان قد امتحن به شخوص روايته وأبطالها وذلك عبر محنته المعروفة: «أنت أديب صاحب فكرة لا شك، فأي نوع من الأفكار هي فكرتك هذه؟ هل هي من النوع الذي ينحني مع العاصفة ليعود إلى متابعة مسيرته؟ أم هي من النوع الذي يتصلب ويقف جامداً نقياً طاهراً فتكسره العاصفة؟». جاءت إجابة رشدي في إعلانه اعتناق الدين الإسلامي في لحظة معينة وفي تراجعه عن هذا القرار في لحظة مناسبة لاحقة ـ وللحديث صلة في فصل قادم.

---

(٢٧) المرجع السابق، ص٥٠٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص٤٩٨-٥٠٠.

(٢٩) المرجع السابق، ص١٠٢.

لنتابع الآن استكمال شخصية هند كما رسمها رشدي في روايته (الفصل السادس) تأكيداً للتحليل الذي قدمته لشخصيتها ودورها في الرواية، أي لنتابع ما أهمله هادي في اختزاله لها إلى عاهرة: لما اتضح لأبي سمبل أن ماحوند سيدخل مدينة جاهلية فاتحاً منتصراً لامحالة استنفر كل ما عنده من حنكة ودهاء لإنقاذ مدينته من الحرب والخراب ولإنقاذ نفسه وسلطان جماعته معها من الدمار. وكما كان أبو سمبل قد عقد صفقة الغرانيق مع ماحوند في لحظة مناسبة سابقة ـ على الرغم من معارضة هند ومعاندتها له واتهامها له بالتخاذل والضعف وحثها ماحوند على المضي في المعركة حتى النهاية ـ قام هذه المرة أيضاً بزيارة ليلية سرية إلى معسكر الخصم وعقد معه صفقة جديدة تقضي بتسليم المدينة سلمياً وبلا اقتتال. ومرة ثانية صمدت هند عند مواقعها ومواقع اللات رافضة الصفقة مطالبة بالحرب وبالدفاع عن المدينة حتى النهاية المُرّة مهما كانت. خرج أبو سمبل في الصباح ليعلن على الناس ما تم الاتفاق عليه مع ماحوند. يقدم رشدي المشهد على النحو التالي:

«كانت البلدة مليئة بالشائعات. تجمهر الناس أمام بيت أبي سمبل ... ، بعد اكتشاف هند أنه على الرغم من جهودها كلها لم تفلح في منع كبير جاهلية من تسليم المدينة إلى ماحوند، فضلاً عن اعتناق أبو سمبل الدين (الجديد)، وقفت على بلكونة البيت تحرض الحشد بأعلى صوتها الغاضب على زوجها وعلى الصفقة التي عقدها مع العدو◆. مع ذلك أعلن كبير جاهلية أن ماحوند وعد بالأمان لكل من دخل بيت أبي سمبل. ردت هند غاضبة: «يا أحمق ... كم مواطن يسع البيت الواحد، حتى هذا البيت؟ عقدْتَ صفقة لإنقاذ عنقك. ليتهم يمزقونك شر تمزيق ويطعمونك للنمل ...». أجاب أبو سمبل بهدوء: «وعَد ماحوند كذلك بالأمان لكل من دخل بيته وأغلق الباب وراءه». ثم دعى الذين لا يريدون دخول بيت أبي سمبل من أهل المدينة إلى المضي إلى بيوتهم والانتظار هناك. للمرة الثالثة حاولت زوجته تأليب الحشد عليه ... صاحت: لا تسوية مع ماحوند، إنه غير جدير بالثقة. على الشعب أن يتبرأ من أبي سمبل ويعد نفسه للقتال حتى آخر رجل وآخر امرأة ... نحن جبابرة جاهلية وستسود رباتنا لأنهن رائعات في المعركة. أمَرَتهم بالقتال باسم اللات، لكن الناس أخذوا بالانصراف. صاحت هند بهم متوسلة: «تعالوا إلى بيت الحجر الأسود! تعالوا وقدموا الأضاحي للات!»، لكنهم انصرفوا. بقي كل من هند وكبير جاهلية وحدهما على البلكون. في حين هبط صمت عظيم على المدينة كلها. هدوء عظيم قد بدأ. اتكأت هند على جدار قصرها وأغمضت عينيها ... تركها أبو سمبل ونزل شوارع المدينة ... ليفتح أبوابها»[٣٠].

◆ تحيل الوقفة على البلكون هنا صراحة إلى مشهد البلكون الشهير في مسرحية «روميو وجولييت».

(٣٠) «الآيات الشيطانية»، ص ٣٧١-٣٧٢.

أدركت هند أن الهزيمة وقعت: هزيمتها هي وهزيمة اللات والعزى والثالثة الأخرى وهزيمة كل ما كانت تمثله مدينة جاهلية بمعابدها وجبابرتها وتجارتها. مع ذلك صممت على الانتقام من غريمها. لكن تنفيذ إرادتها كان يتطلب بقاءها على قيد الحياة في وقت كان سيد «جاهلية» الجديد يطلبها حية أو ميتة. فاجأت هند ماحوند في مجلسه متخفية وانكبت على قدميه تقبلهما طالبة الصفح والمغفرة وكان لها ما أرادت، بطبيعة الحال، بعد نطقها بالشهادتين ودخولها الدين الجديد. انسحبت هند بعدها من العالم وانزوت في برج عال من أبراج قصرها. حبست نفسها «مع مجموعة من الكتب العتيقة المدونة بخطوط لا يعرف أي إنسان آخر في «جاهلية» فك رموزها. بقيت هناك سنتين وشهرين تدرس سر نصوصها السرية ... لسنتين وشهرين لم تشاهد كائناً حياً آخر». بعد مضي هذه المدة دخلت فجأة مخدع زوجها بكامل زينتها وأبهتها:

«وأمرته: استيقظ ... إنه يوم الاحتفال».

«ماذا لدينا لنحتفل به؟ سأل كبير جاهلية السابق ... »

«أجابت هند: قد لا أكون قادرة على رد مجرى التاريخ

لكن الانتقام جميل، على أقل تعديل».

وخلال ساعة واحدة وصلت أخبار مرض ماحوند ـ مرضاً مميتاً على ما يبدو. لكن هند استمرت:

«في الإعداد الهادئ لوليمة ما، أرسلت خدمها إلى كل زاوية من زوايا المدينة لدعوة الضيوف. لكنه لا يمكن لأحد أن يحضر حفلة في يوم كهذا. وفي المساء جلست هند وحدها في قاعة بيتها الكبرى بين الأطباق الذهبية لانتقامها وكؤوسه المصنوعة من الكريستال ... كان أبو سمبل قد رفض الانضمام إليها واصفاً أكلها (في يوم احتضار ماحوند) بالفاحشة. «أكلت قلب عمه» صاح فيها أبو سمبل «وأنت قادرة الآن على أكل قلبه هو». ضحكت في وجهه. ولما أخذ الخدم يبكون أيضاً صرفتهم وجلست وحيدة في فرحتها بينما كانت الشموع ترسل ظلالاً غريبة على وجهها الثابت العنيد»[٣١].

في الوقت نفسه كان ماحوند على فراش الموت. تحركت عيناه نحو شيء ما أبعد من عائشة وبدا وكأنه ينظر إلى شكل آخر ما في الغرفة. حين أدارت عائشة رأسها ونظرت في الاتجاه ذاته لم تشاهد إلا مصباحاً يشتعل. «من هنا» صاح ماحوند، «هل هذا أنت يا عزرائيل؟». لكن عائشة سمعت صوتاً رهيباً وجميلاً لامرأة يجيب: «كلا يا رسول الله ليس عزرائيل» ثم انطفأ المصباح. وفي الظلام سأل ماحوند: «هل هذا المرض من صنعك، إذن، أيتها اللات؟». قالت: «إنه انتقامي

---

(٣١) المرجع السابق، ص٣٩٢-٣٩٤.

منك وقد اكتفيت ... » ثم غابت وانفجر المصباح ثانية بضوء عظيم لطيف وهمس الرسول: «مع ذلك شكراً لكِ أيتها اللات على هذه الهدية»، وبعدها بقليل مات. ويجب أن يكون واضحاً أن انتقام اللات في الرواية يحيل تاريخياً إلى استمرار أتباعها والموالين لعبادتها في الاعتقاد بأنها ستنتقم لاحقاً من الذين هدموها[٣٢].

من هي هند هذه في «الآيات الشيطانية» إذن؟ إنها سيدة مدينة جاهلية وحاكمتها الفعلية وكاهنتها الأولى وساحرتها الأولى أيضاً ورسولة اللات وماحوندتها والعدوة اللدودة للدعوة الجديدة وصاحبة الموقف السياسي والقتالي الواضح والمبدئي والصريح. بعبارة ثانية سلوكها ليس سلوك عاهرة، بل سلوك امرأة صاحبة قضية كبيرة عزمت على الدفاع عنها حتى النهاية ـ بما في ذلك الحقد على أعدائها حتى النهاية والانتقام اليائس منهم حتى النهاية أيضاً ـ على الرغم من إحساسها في العمق بأنها خسرت قضيتها إلى الأبد أو ربما بسببه. ما وجه الغرابة، إذن، في أن يبدو زوج هند في عينها ضعيفاً متخاذلاً مستسلماً؟ في مقابل ذلك يقدم لنا رشدي ماحوند المنتصر كقائد سياسي يعرف معنى أخلاق «العفو عند المقدرة» وفوائدها ويمارسها لمصلحة فكرته وقضيته (الفصل السادس). أضف إلى ذلك أن انتقام هند من ماحوند هو، في العمق، بداية انتقام الجاهلية وأعرافها وقيمها وتقاليدها من الدين الجديد وارتدادها عليه واختراقها له وتغلغلها فيه وتفكيكها للحمته الأولى ولتماسكه البدئي وصولاً إلى انبثاق تركيب حضاري تاريخي ثالث أعلى يجمع النقيضين. إنه عودة المكبوت تاريخياً بوسائل أخرى أو هو انتقام اللات من الذين هدموها.

نتيجة قراءته السطحية لشخصية هند وعلاقتها بزوجها وبالأحداث الجارية حولها، طرح هادي التساؤل الاستنكاري الآتي:

> «أتساءل بصدد صورة هند في «الآيات الشيطانية» هل حدث لبيت مؤلّف من عاهرة وقواد أن أخرج مثل ذلك العدد من القادة العظام الذين خرجوا من بيت أبو سفيان؟».

الجواب هو: أولاً، عرف التاريخ قادة عظام خرجوا من أعماق المجتمع السفلى ودركه الأدنى: أولاد حرام، أولاد زنى، أولاد عهر، عبيد وأولاد عبيد. ليس هنا المجال لتفصيل هذا الموضوع لكن التاريخ لا يقدم أية ضمانات جنسية أو اجتماعية أو أخلاقية مسبقة في هذا الشأن وعلى الأخص بالنسبة لأنساب قادته العظام وأصولهم وهوياتهم الحقيقية. ثانياً، لقد أنتج بيت أبي سفيان قادة عظام ليس لأنه مؤلف من عاهرة وقواد أو العكس، بل لأنه مؤلف، في رواية رشدي، من حيوان سياسي عتيق

(٣٢) أنظر: محمد سليم الحوت، «في طريق الميثولوجيا عند العرب»، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص٦٩.

وثعلب عجوز وداهية مكار عرف ـ عبر صفقاته ـ كيف ينقذ مدينته في اللحظة الأكثر حرجاً ويحفظ ماء وجه أسيادها وسلاطينها ويستعيد ابنها الضال ماحوند في الوقت المناسب وكيف يستولي مجدداً على مجريات التاريخ الجديد ويتصدره في آن واحد (أسيادنا في الجاهلية أسيادنا في الإسلام). ولأنه مؤلّف أيضاً من هند صاحبة مواقف الصمود والتحدي والتصدي والتصلب والاستمرارية والمبدئية والحسم والانتقام، هند الرافضة بإباء أيديولوجيا التسليم والخضوع والاستسلام والتحول إلى أمَة من إماء الله. تقول الرواية: «هند وحدها ظلت هي هي أبداً»، كما تصفها بـ«المرأة التي لم تتغير» مؤكداً شبابها الدائم وحيويتها التي لا تنضب بخاصة بالمقارنة مع زوجها أبي سمبل. إن بيتاً يجمع هذه الخصائص كلها في صاحبيه لن يعجز بالتأكيد عن إنتاج وفرة من القادة التاريخيين العظام لأن صناعة التاريخ تحتاج إلى هذه الخصال جميعاً وأكثر منها بكثير.

أريد أن أسجل هنا مفارقة متعددة الأوجه بالنسبة لقراءة هادي للفصلين المعنيين من «الآيات الشيطانية» على أقل تعديل.

(١) هادي العلوي هو المفكر الذي أعطانا الكتاب التجديدي والتنويري والتمردي بامتياز عن أبي العلاء المعري تحت عنوان: «المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس»[٣٣] هو أيضاً المفكر الذي يرفض حتى مجرد التفكير في احتمال أن يندرج أدب رشدي كله تحت عنوان: «نقد الدولة والدين والناس» في الربع الأخير من القرن العشرين.

(٢) هادي العلوي هو المفكر الذي يعرف كيف يستخرج بمهارة فائقة الجوهر السياسي للموضوعات التي يتناولها بالبحث والعرض والنقاش والمحاكمة كافة مهما بدت هذه الموضوعات بعيدة عن «السياسة» للوهلة الأولى، هو أيضاً المفكر الذي يرفض أن يعير أي اهتمام للجوهر السياسي بامتياز لمشهد لقاء التحدي بين هند وماحوند في مخدع الأولى في «الآيات الشيطانية»!

(٣) هادي العلوي هو المفكر الذي أعطانا التحليلات الصائبة والسليمة والدقيقة التالية:

(أ) في وضع المرأة بين الجاهلية والإسلام:

> «رأينا في عرضنا المجمل للمرأة الجاهلية أنها كانت تتمتع بحرية واسعة تكاد تتكافأ مع حرية زميلها الرجل في مجتمع عديم الدولة. ولم يكن المنزل يعني عندها أكثر مما يعنيه للرجل إلا في حساب التدبير المنزلي، المعهود إليها، واعتبارات الأمان التي

---

(٣٣) هادي العلوي، «المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس»، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق ١٩٩٠. أنظر كذلك «ذهنية التحريم»، ط٢، ص١٦٩.

تجعلها أقل قدرة من الرجل على الحركة في الخارج. وقد تبدل هذا الحال في الإسلام ففقدت المرأة كثير من حريتها وفرضت عليها قيود لا يعرفها أهل الجاهلية. ويتصل هذا التحول باكتمال تطور المجتمع العربي في الإسلام نحو الأبوية الذكورية الناجزة مع نشوء الدولة القائمة في جوهرها السياسي والتشريعي على اقتصاد التملك الخاص والمدارة من طرف الرجال. ويعني وجود الدولة كمظهر شامل وجود القيد على حرية الأفراد رجالاً ونساء لكن قيود المرأة كانت أشد ...»(٣٤).

(ب) في معنى قيمومة الرجال على النساء:

«والقيمومة ترجع إلى الجاهلية مع تقدم النظام الأبوي وغلبته على عموم الحياة وجاءت الشريعة فكرست ما هو قائم وأكملته بالتشريع الذي أزال ما تبقى من مظاهر النظام الأمومي في زوايا المجتمع الجاهلي. وقد فسر تخصيص الرجل بالقيمومة عند المفسرين بتفوقه على المرأة بـ«العقل والعزم والحزم والرأي والقوة والجهاد وكمال الصوم والصلاة والنبوة والخلافة والإمامة والأذان والخطبة والجماعة والجمعة والشهادة في الحدود والقصاص وتضعيف الميراث وملك النكاح والطلاق، وإليهم الانتساب وهم أصحاب اللحى والعمائم ...» ويدمج المفسرون بهذه الأفضليات مظاهر القيمومة وأحكامها الشرعية في مظاهر وأحكام الطبيعة/ المفترض أنها أصل القيمومة ومسوغها. ومما يثير الانتباه هنا اعتبار العمائم من الأسباب الموجبة للقيمومة!»(٣٥).

(جـ) في وضعية المرأة ومكانتها بصفتها زوجة:

«ويضعها الغزالي في هذه الصيغة المغلقة: «النكاح نوع رق، فهي رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه» ـ كتاب آداب النكاح من الإحياء ـ. وتسربت دونية المرأة عند الذكوريين المسلمين إلى اللغة ففي تاج العروس يكتب الزبيدي: «الحذاء: الزوجة لأنها موطوءة كالنعل. نقله أبو عمرو المطرز». وقد سيّر اللغويون القدماء اللغة العربية في مجرى ذكوري مخالف لتكوينها الأصلي فعبروا عن الإنسان بالرجل، على طريقة الذكوريين الغربيين، وطغت هذه الصيغة على معاجمهم مع أن العربية تفرق بدقة مفردات إنسان ورجل ومرأة»(٣٦).

لكن هادي العلوي هو أيضاً المفكر الذي يرفض أن يرى في موقف هند الشرس والحاسم من

---

(٣٤) هادي العلوي، «المرأة في الجاهلية ـ المرأة في الإسلام»، مجلة «النهج» عدد ٥، خريف ١٩٩٥، ص١٦.
(٣٥) المرجع السابق، ص١٨.
(٣٦) المرجع السابق، ص١٩.

ماحوند وحركته ورسالته في «الآيات الشيطانية»: (أ) رمزاً لحرب نسوية خاسرة حتماً دفاعاً عن الحرية الواسعة التي يقول هادي إن المرأة كانت تتمتع بها في المجتمع الجاهلي عديم الدولة حتى كادت أن تتكافأ مع حرية الرجل. (ب) رمزاً لوقفة مأساوية أخيرة في وجه التحول التاريخي النوعي للمجتمع العربي قبل الإسلامي إلى «الأبوية الذكورية الناجزة» التي أتم الإسلام فرضها وأغلق دائرتها نهائياً. (جـ) رمزاً ليأس امرأة أبية ترفض رفضاً عبثياً المصير المحتوم الذي تشعر بغريزتها من اللحظة الإسلامية الأولى أنه سيحولها ويحول نصف البشرية معها إلى «حذاء»، أي إلى كائنات لا تتعدى كينونتها ومكانتها «الموطوءة كالنعل».

(٤) هادي العلوي هو المفكر الذي يشخّص لحظة ظهور الإسلام باكتمال سيطرة الأبوية الذكورية على الحياة العربية وعلى الدولة الناشئة هو أيضاً المفكر الذي يرفض أن يعترف لرشدي بأنه هو أيضاً قدم التشخيص ذاته في «الآيات الشيطانية» في مشاهد الصراع الدرامي الخاسر لـ اللات ضد الله ولـ هند ضد ماحوند ولـ بعل ضد القيود المستحدثة ولكن عبر أسلوب الأديب وحرفة الروائي وخيال الفنان ولغته.

(٥) هادي العلوي هو المفكر الذي يستنفر ذكاءه الحاد وذاكرته الرائعة وثقافته الواسعة ومعلوماته الغزيرة وتجربته الغنية في الحياة ومعايشته ثقافات الشرق والغرب ليضيء الموضوعات كلها التي يبحث فيها ويدرسها ويكتب عنها هو أيضاً المفكر الذي يرفض أن يستنفر أي شيء هام في عقله الباطن والواعي معاً ـ باستثناء الذاكرة الميكانيكية والمعاني السطحية ـ من أجل قراءة «الآيات الشيطانية» قراءة جدية، معمقة، متقدمة وراقية في آن معاً.

III

تكمن مشكلتي الثانية مع هادي في الذهنية التشييئية المتطرفة التي تعامل بها مع «الآيات الشيطانية». يطرح هادي السؤال التالي: «ما هو هدف سلمان رشدي من تروية قصة الغرانيق؟». سؤال مشروع ووجيه بلا شك. ولكن بدلاً من أن يحاول هادي استخلاص الجواب عنه من داخل نص الرواية نفسها واستناداً إلى التأمل النقدي فيها وبها (لاسيما أن صاحب السؤال له تجربة في التعامل مع الأدب العربي الكلاسيكي) نجده يستمد إجابته من رأي إعلاني لناشر الرواية سمعه هادي في إذاعة لندن! يبدأ هادي جوابه عن السؤال بقوله: «يقول ناشر الكتاب ... الخ» (بدلاً من: يقول الكتاب أو تقول الرواية) وينهيه بقوله: «هكذا نقلاً عن إذاعة لندن ليوم ٢٧ حزيران (يونيو)

١٩٩٠»[٣٧] . لا أعرف أي منهج هو هذا الذي يتعامل مع الأعمال الأدبية بإحلال دعاية الناشر محل العمل نفسه ومحل النص نفسه ومحل الأديب نفسه عند محاولة الإجابة عن الأسئلة النقدية الأهم التي يطرحها العمل المقصود؟! ومنذ متى تحوّل صاحب دار نشر يتكلم في الراديو عن رواية نشرتها داره إلى مرجع في تحديد مقاصد الأعمال الأدبية وإلى مصدر موثوق في تعيين أهداف الأدباء والروائيين؟! هل يقبل هادي أن أعتمد رأي ناشري كتبه في أية مسألة تتعلق بمحتواها أو معناها أو مقاصدها بدلاً من الرجوع إلى الكتب ذاتها؟

من ناحية ثانية، إن أبرز ما لفت انتباهي في قراءة هادي لـ«الآيات الشيطانية» هو الغياب المطلق عنده لأي اهتمام بالرواية كخطاب فني يخلق كونه التخييلي الخاص فنأخذ منه ونعطيه، نستنطقه ويستنطقنا، ننسى أنفسنا فيه ولا ينسانا، نحترم منطقه الداخلي فيتقبل برحابة إسقاطاتنا الكثيرة عليه، نفتح نفوسنا لرموزه وإشاراته وإحالاته وتداعياته وتقاطعاته، بلا تعسف أيديولوجي أو إرغام أخلاقوي أو إملاء خارجي أو قسر غريب، فيفتح هو لنا عالمه ومعانيه ومغازيه وأسراره. بعبارة أخرى لا يحفل هادي على الإطلاق، كما يبدو لي، بالرواية كفن وكجماليات، كنص له عمق وحركة في الاتجاهات كلها، كعالم نابض حقاً بالإرادات والذهنيات والمشروعات والنفسيات والإمكانيات والاحتمالات والإنجازات والإخفاقات والانفعالات التي تجذبنا وتنفّرنا، نكرهها وتكرهنا، نتعاطف معها ولا تتعاطف معنا، نتماهى ولا نتماهى معها، ندينها ونعذرها، نحكم عليها بالإعدام ونتفهم ظروفها، نرى فيها شيئاً من أنفسنا وأوضاعنا وأزماتنا وقلقنا وأرقنا ومتاعبنا ومشكلاتنا وأفراحنا وآمالنا أيضاً في حين قد لا ترى هي فينا أية إمكانية للخلاص. لذا نجد أنه باستثناء التلخيص الجزئي والتبسيطي الذي قدمه هادي لبعض أحداث الرواية في فصليها الثاني والسادس تسيطر اعتبارات ومقولات من النوع التالي على تناوله لها:

(أ) «إرث المتاهمة بالجنس» عند العرب وغير العرب. من هنا تقديمه لـ«الآيات الشيطانية» بعرض مسهب لكتاب «زهر الربيع».

(ب) «ضلالة النزاع الذي أثارته الرواية بين الإمبريالية والسلفية الإسلامية».

(جـ) إلى أي حد تخدم الرواية الغرب الإمبريالي بإثارتها العداء الفارسي العربي وتغذيته لاسيما أثناء سنوات الحرب العراقية الإيرانية؟

---

(٣٧) مجلة «الحرية»، ٢٩/ ٧/ ١٩٩٠، ص٤٤.

(د) العمل على تحديد الهدف السياسي الغربي الاستعماري المباشر الذي تخدمه هذه الشخصية أو تلك في الرواية.

(هـ) المنحى الاستشراقي للرواية الذي «يصب في حياض الايديولوجيا الغربية» ويعادي التحرر الوطني بطبيعة الحال.

(و) تبيان طبيعة التشويهات التي أُدخلت على شخصية سلمان الفارسي «بقرار مسبق ... وتسخيرها لخدمة الايديولوجيا الغربية في حربها مع الإسلام والشرق من جهة ومع الفكر العلمي المادي من جهة ثانية».

(ز) امتلاء الرواية بـ«وساوس الفهم الغربي المثالي للتاريخ».

(حـ) وظيفة رشدي كمبشر روحي في الغرب «على أطلال الشيوعية الملحدة» واضطلاعه بالدور «الذي أدته صحافة المعسكر الأمريكي العربي ولكن بوسائله الخاصة».

(ط) التنبيه إلى وجود من أوحى لرشدي بهذا العمل.

(ي) انطواء الرواية «على خطة مبرمجة لتسفيه العرب» والنيل «من الشخصية العربية».

(ك) التنبيه إلى أن رشدي الذي يكتب «بعقل مشوب بالوجدان الأدبي» لم ينفذ حقاً «إلى أغوار موضوعه ليتحقق من شتى مناحيه بدقة الباحث المتخصص»!

(ل) حاجتنا الماسة إلى نماذج ملهمة من تاريخنا العظيم تضيء الدرب ... وتعمق الوعي ... وما إليه من الكلام المعهود.

(م) ضرورات توعية الجماهير بمخططات الإعلام الإمبريالي «الشديدة الدهاء والمحبوكة بدقة» لإبطال «مفعول السحر الإمبريالي سواء صدر عن أديب أو باحث أو مستشرق».

تذكرني هذه اللائحة الاتهامية ـ التنفيذية في تناول هادي لرواية رشدي بالمنطق الذي استعمله المدعي العام الجنائي في محاكمة رواية بوريس باسترناك «الدكتور جيفاغو» سنة ١٩٥٨ وبالتهم المشابهة التي وجهت إليه وإليها يومئذ وبالصراع الدولي الذي دار حولها (في عز الحرب الباردة) وبالاضطهاد المادي والمعنوي الذي لحق بصاحبها حتى ساعة وفاته. ومعروف أن الاضطهاد لحق أيضاً بحبيبة الروائي الروسي أولغا إيفينسكايا (Olga Ivinskaya) بصفتها الشخص الحقيقي الذي تحيل إليه شخصية لارا في الرواية. ويؤسفني أن أجد هادي وهو يكرر اليوم فصولاً من تلك الدراما البائسة وكأننا لم ننسَ شيئاً ولم نتعلم شيئاً من الحادثة إياها ومن شبيهاتها لاسيما أن التاريخ أنصف

باسترناك، في التحليل الأخير، وأخذت روايته مكانها الطبيعي في المجرى العام للأدب الروسي في القرن العشرين. ولمواجهة لائحة الاتهام المذكورة لا أجد سبيلاً أمامي أفضل من استعارة عبارات سعد الله ونوس الجميلة والحساسة لأؤكد أن «الآيات الشيطانية» كما «الدكتور جيفاغو» قبلها توفر «هامشاً واسعاً من الحرية والمبادرة والديمقراطية» لشخصياتها متحاشية «الأنماط وكذلك الشخصيات التي لا تتحرك إلا وفق أفكار سابقة وجاهزة، أو وفق الترسيمة التقليدية للأخيار والأشرار»، إذ ليس في الرواية «أخيار وأشرار، بل مصالح متناقضة ورؤى متقاطعة، ولكل مصلحة أو رؤيا خطابها الذي لا يخلو من اتساق، وحجتها التي لا تخلو من بعض الصواب»[٣٨].

تتجلى الذهنية التشييئية التي يقارب بها هادي «الآيات الشيطانية» أكثر ما تتجلى في المسطرة الأخرى التي يحملها بيده واسمها «الوقائع التاريخية» أحياناً و«الرواية التاريخية الصحيحة» (أو الأقرب إلى الصحة) في أحيان أخرى ويُعملها بهمة عالية في رواية رشدي تصحيحاً للأخطاء التي ارتكبها صاحبها وتصويباً للأغلاط التي وقع فيها وتقويماً للتشويهات التي ألحقها بنماذجه وشخصياته ومشاهده، ذلك كله على ضوء «حقائق التاريخ» و«صحيح الأخبار» و«سليم المرويات».

ـ فإن ورد ذكر في «الآيات الشيطانية» لأثر المزاحمة الجارية بين «سفينة الصحراء» و«سفينة البحر» على طرق التجارة وتحولها وعلى أوضاع مدينة جاهلية بالتالي، تدخل هادي فوراً ليعيد الأمور إلى نصابها مشيراً بمسطرته إلى الأخطاء الجغرافية والتاريخية التي وقعت فيها الرواية مؤكداً لصاحبها «أن التحول في طرق الملاحة والطرق البرية قد حدث فعلاً ولكن لصالح مكة وليس اليمن ...» ومؤاخذاً رشدي على «قلبه وضعاً تاريخياً كاملاً في روايته». وحرصاً منه على المزيد من الدقة والموضوعية في تصحيح الأدب بالتاريخ والجغرافيا استنجد هادي بالرسائل المتبادلة بين كارل ماركس وفريدريك أنجلز حول أوضاع الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام (كما استنجد بـ لينين الذي قال «إن الإمبريالية هي الرجعية على جميع الخطوط») مكرساً ما لا يقل عن عامود كامل من مجلة «الحرية» لوضع الحق في نصابه في مواجهة تخيلات الأديب الجغرافية الخاطئة!؟

ـ وإن ألمح رشدي في روايته إلى دور ما لكعبة سبئية في الجنوب منافسة لكعبة مدينة جاهلية عنّفه هادي على إهماله ذكر الإنجاز العظيم الذي حققه السبئيون ببناء السد المشهور «من أجل تطوير اقتصادهم الزراعي ...». طبعاً، لا يمكن لمسطرة هادي الصارمة أن تكتفي بالإحالة الأدبية اللطيفة

---

(٣٨) أنظر: «سعد الله ونوس و«منمنمات تاريخية»»، حوار أجراه د. ماهر الشريف مع سعد الله ونوس في مجلة «النهج»، عدد ٤، صيف ١٩٩٥، ص٢٦٠-٢٧٦.

إلى الوقائع والإيماءة الخاطفة إلى الأحداث، أي لا يمكن لها أن ترضى بأقل من أن تسكن الوقائع والأحداث بذاتها ـ بكل شيئيتها وغلاظتها وجمودها وقصورها ـ النص الأدبي نفسه.

ـ وإن وصف رشدي في روايته تردي أوضاع الأمن في مدينة جاهلية إعداداً منه لمشهد اللقاء ـ التحدي ـ المشادة بين ماحوند وهند في غرفة الأخيرة أفهمه هادي فوراً بأن الوضع الذي تصفه فقرات الرواية ينطبق في الحقيقة على لندن ونيويورك وشبيهاتهما من المدن الكبرى في الغرب اليوم وليس على مكة في القرن السابع. أما الذي لم يتنبه له هادي هنا فهو التالي: مع أن الصفحات الأول من الفصل السادس من «الآيات الشيطانية» تصف على مستوى السطح تردي أوضاع مدينة جاهلية بعد أن استحكمت هند بها فإنها تحيل في الوقت ذاته، وتحت مستوى السطح قليلاً، إلى تردي أوضاع مدينة لندن (الأمنية وغير الأمنية) بعد أن استحكمت السيدة ثاتشر بها وبحكمها مع تلميح ثالث إلى إيميلدا ماركوس وأزواج أحذيتها الثلاثة آلاف كما انفضحت عالمياً بعد سقوط حكمها وحكم زوجها الدكتاتوري في الفيليبين. في هذه الصفحات هند هي أيضاً السيدة تاتشر في الدرجة الأولى وإيميلدا ماركوس في الدرجة الثانية ولكن ليس أنديرا غاندي أو باندرانايكا (التي حكمت سيريلانكا). إن الذي لم يتنبه له هادي أيضاً هو أن «هند» ليس اسماً لشخصية واحدة متوحدة من أول الرواية إلى آخرها. فكما أن عائشة في «الآيات الشيطانية» هي في وقت واحد زوجة ماحوند المفضلة والصبية العاملة في «حجاب» والملقّبة بـ«عائشة» وهي أيضاً الإمبراطورة المستبدة عدوة الإمام والعرافة قائدة الحج إلى مكة سيراً على الأقدام عبر بحر العرب فإن شيئاً شبيهاً يمكن أن يقال عن هند التي هي أيضاً زوجة محمد سفيان في الرواية وصاحبة مقهى شاندار. حين يصف رشدي شباب هند الدائم ووجهها الذي لا يشيخ على مر السنين (في مطلع الفصل السادس) يحيل متهكماً، في الحقيقة، إلى المسز ثاتشر التي حكمت أطول مدة في هذا القرن ولم يتغير محياها بفضل عمليات التجميل والماكياج وعمليات شد جلدة الوجه التي كانت تجرى لها حفاظاً على واجهة الشخصية والصورة المناسبة لجهاز التلفزيون وفقاً لما كان يرتئيه مهندسو العلاقات العامة ومستشارو صناعة الرأي العام وخبراء تسويق البرامج الإنتخابية (الصورة الوحيدة لـ كيم إيل سونغ المسموح بتوزيعها وتداولها في كوريا الشمالية وخارجها تعود إلى مرحلة شبابه).

ـ وإن أشار رشدي إلى «منسك الذبح» الإسلامي لأغراض أدبية لها علاقة بقيمة الحياة وصلتها بالموت من ناحية ولربما بوضع مثل هذه المناسك في عصر أخذ فيه إنتاج اللحوم والأغذية عموماً لا يخضع إلاّ لقوانين التصنيع والأتمتة والتجارة الدولية من ناحية ثانية، رد عليه هادي بتكريس عامود

كامل تقريباً في مجلة «الحرية» لتوعية الروائي والقارئ معه بحقيقة مناسك الذبح عند اليهود والإسلام والهندوس وحقيقة أغراضها وأهدافها ومنافعها تاريخياً وكأن المطلوب من الروائي تفسير هذا المنسك تفسيراً سببياً موضوعياً وعلى ضوء قوانين العلم المعروفة.

ـ وإن جعل رشدي هند تنكب على قدمي ماحوند في روايته ملتمسة العفو والصفح والمغفرة، كما مرّ معنا، صحح هادي الصورة بقوله:

> «لا حاجة إلى القول إن شيئاً من هذا لم يحدث في حياة محمد وخلفائه الأربعة ولا فيّ الخلافة الأموية. وقد ظهرت هذه العادة (عادة تقبيل الأرجل) لأول مرة مع العباسيين الذين نظموا بلاطهم وفق التقاليد الساسانية والبيزنطية ولقيت مقاومة بأشكال مختلفة تحت تأثير اللقاحية الجاهلية».

الآن تصوروا معي المشهد التالي: هادي العلوي خارجاً مع صديق له مثقف من عرض ممتاز لمسرحية «تاجر البندقية»:

الصديق (مخاطباً هادي): تكمن المشكلة في أن شيئاً من هذا الذي رأيناه وسمعناه في العرض لم يحدث فعلاً في حياة مدينة البندقية. أنا مختص بعصر النهضة الأوروبية، ولا شيء في تاريخ ذلك العصر أو أرشيفه أو وثائقه أو صكوكه التجارية والمالية يشير إلى أن المرابين اليهود كانوا يوقعون عقوداً في ذلك الزمن تسمح لهم بتقاضي قطعة من لحم المستدين إن هو عجز عن تسديد دينه في الوقت المحدد أصولاً وشرعاً وقانوناً. فإما أن تكون هذه العادة قد طرأت لاحقاً أو أن يكون شكسبير قد اختلقها اختلاقاً من عندياته وألصقها إلصاقاً بيهود ذلك الوقت؟!

هادي العلوي: مع ذلك إنها مسرحية رائعة لأنها تعري جشع اليهود ومكر الصهيونية العالمية وتساعد في نضال شعوبنا ضد الإمبريالية والأيديولوجيا الغربية.

تصوروا معي مشهداً آخر في تصويب الأدب تاريخياً وموضوعياً:

مثقف عربي سمع بمديح المتنبي لـ كافور فعلق قائلاً: المسألة تحتاج إلى تدقيق لأن الكتب التي أرّخت للمرحلة ووثائقها تبين أن كافوراً لم يكن يتمتع بأي من هذه المزايا بالتأكيد وأنه كان صاحب عيوب عظيمة ونقائص خطيرة وجرائم كبيرة. مثقف عربي آخر سمع بهجاء المتنبي لـ كافور فعلق قائلاً: لابد من تصحيح الصورة إذ لا يعقل أن يخلو إنسان تماماً من المزايا الطيبة كلها ومن الخصال الحميدة جميعاً ومن العواطف النبيلة كافة!

من ناحية ثانية، ماذا يمنع أن يكون رشدي قد استعار عادة عباسية أو بيزنطية أو ساسانية وأسقطها

على بعض أحداث روايته أو هو استخدمها في رسم مشهد من مشاهدها؟ ماذا يمنع أن يكون مشهد هند وهي منكبة على أقدام ماحوند هو استباق (أو لقطة استباقية) إلى ما ستؤول إليه الأحوال في بلاطات خلفائه فيما بعد؟ ماذا يمنع أن يحيل منظر امرأة عاهرة (على حد وصف هادي) منكبة على أقدام نبي إلى المجدلية في تراث منطقتنا وتقاليدها وربما إلى معان أخرى مغايرة أو مشابهة أو قريبة في تراث الهند وتقاليدها ووثائقها وأديانها؟ ماذا يمنع أن يكون رشدي قد استعار تعبيراً شعبياً عربياً معاصراً جداً نستعمله جميعاً في اللحظات المناسبة من نوع «أبوس رجلك» لرسم مشهد هند وهي تطلب الصفح من ماحوند؟ ماذا كان سيفعل هادي أو يقول لو أن رشدي استعار تعبيراً شعبياً عربياً معاصراً آخر، نستعمله جميعاً في اللحظات المناسبة، من نوع «أبوس ط ... ك» لرسم مشهد هند وهي تستعطف ماحوند ليعفو عنها في ساعة المقدرة؟

ـ وإن رسم رشدي في روايته شخصية مركبة اسمها سلمان الفارسي تحيل إلى أشياء كثيرة منها اسم الروائي نفسه: شذرات من وقائع التاريخ، مرويات عن عبد الله بن أبي سرح، الروايات الكثيرة والأساطير المتنوعة التي تحكي قصة سلمان الفارسي ورحلته إلى الجزيرة العربية الخ، قام هادي، بالمقابل، بتكريس مساحات لابأس بها من كتابته في هذا الموضوع إلى تدقيق هذه الصورة وتصحيحها بعرض مسهب للوقائع الثابتة والحقائق المعروفة عن سلمان الفارسي وعبد الله بن أبي سرح مصوباً بذلك «الأخطاء» التي وقع فيها الروائي ومعيداً لشخصية سلمان الفارسي التاريخية حقيقتها الأصلية وبريقها الأول بعد التشويه الذي يفترض أنه لحق بها ليس على يد سلمان رشدي وحده، بل وعلى يد الاستشراق الغربي عموماً وعبد الرحمن بدوي تحديداً. ولا شك عند هادي بأن هذا التشويه:

> «مسخر لخدمة الأيديولوجيا الغربية في حربها مع الإسلام والشرق من جهة، ومع الفكر العلمي المادي من جهة أخرى. وهو (أي سلمان الفارسي) في التاريخ قائد اجتماعي وشارك في بناء حضارة الإسلام. وفي الأيديولوجيا الغربية حاجة فولكلورية تشبع وساوس الفهم المثالي للتاريخ، كما تستجيب للأورو مركزي في إنكاره الفعل خارج قارة أوروبا».

وبهذه المناسبة لابد لي من أن أذكر أني كنت أسمع منذ الصغر (ومازلت) قصصاً وحكايات وروايات متداولة في الأوساط الشامية عن سلمان الفارسي تشبه إلى حد كبير ما عدّه هادي تشويهاً غربياً استشراقياً رشدياً لهذه الشخصية غير القلقة إطلاقاً (على حد توصيف هادي) في تاريخ الإسلام. أقول هذا لطرح احتمال أن تكون شخصية سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية» هي في الحقيقة

كولاج من هذا النوع من القصص والحكايات والروايات وإحالة إليها (والتي لاشك أن نسخاً منها وطبعات عنها تتداول منذ زمن بعيد في أوساط الإسلام السني في شبه القارة الهندية) بدلاً من أن تكون إحالة إلى «الأيديولوجيا الغربية» وحربها مع الإسلام والشرق والفكر العلمي المادي أو إلى «وساوس الفهم المثالي للتاريخ» في الغرب أو إلى «الأورو ـ مركزي في إنكاره الفعل خارج قارة أوروبا». ويعلم هادي بطبيعة الحال أن هذه الأوساط تتداول القصص والحكايات والروايات المذكورة كجزء من حربها على الشيعة والتشيع معتبرة سلمان الفارسي دسيسة شيعية ـ فارسية مسبقة أُرسلت إلى الجزيرة العربية خصيصاً لتخريب الإسلام العربي الصحيح منذ اللحظة الأولى. أما نجاح هذه المؤامرة الخارجية فهو المسؤول عما اصطلحنا على تسميته بالفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام الأول!

ـ وإن رجع ماحوند إلى يثرب في «الآيات الشيطانية» لأنه يفضل «مناخ الواحة البارد في الشمال على حرارة مدينة جاهلية» صحح هادي الرواية بسرعة مبيناً لصاحبها أن النبي محمد عاد إلى يثرب «لأنها مركز دولته وحركته» و«لأن بقاءه في غيرها غير مضمون أمنياً» ولأنه «رغم حماوة مكة بالقياس إلى المدينة فإنها كانت لجفافها أقل تلوثاً من المدينة التي عرفت بالحمى المنسوبة إليها (حمى يثرب)». يعيش التاريخ والأمن والمناخ ويسقط الأدب! بعبارة ثانية، يتجاهل هادي تماماً أن الأدب الجيد حقاً ليس هو الذي يعطينا صورة أمينة (وبعض نقاد رشدي يريدها فوتوغرافية) عن وقائع التاريخ المألوفة، مثلاً، بل الذي يحاول استكشاف أنماط جديدة في النظر إليها وفي رؤيتها وفي تأويل معناها وفي تحسس صلتها بحاضر الأديب وقرائه وعصره معاً. ما المانع في أن تتواجد أكثر من حقبة تاريخية في رواية مثل «الآيات الشيطانية» وأن تتداخل وتتطابق؟ ما المانع في أن يجري الروائي تجاربه على شخصياته الروائية في مواقع جغرافية وتاريخية متنوعة ومتعددة على سطح الكرة الأرضية (وخارجها أيضاً) مثل لندن وبومباي ونيويورك والريف الهندي والجزيرة العربية لحظة ظهور الإسلام؟ ما المانع في أن يحيل وصف رواية رشدي لمدينة جاهلية إلى لندن مارغاريت ثاتشر ببؤسها وتراجع مركزها وتصدع بناها الاجتماعية كلها؟[٣٩] ما المانع في أن يكون وصفها لأتباع ماحوند الأوائل بـ«السقائين والمهاجرين والعبيد»[٤٠] إحالة مباشرة إلى مهاجري العالم الثالث وعبيده الجدد وسقائيه المحدثين في قلب الإمبراطورية الهرمة؟ ما المانع في أن يكون في سقوط «جاهلية» بيد حركة التف حولها «السّقاؤون والمهاجرون والعبيد» رمزاً إلى هزيمة لندن الممكنة أو المحتملة أمام «السقائين

(٣٩) «الآيات الشيطانية»، ص٣٧١.
(٤٠) المرجع السابق، ص١٠١، ١٠٤.

والمهاجرين والعبيد» الآتين من المستعمرات سابقاً؟ أضف إلى ذلك إحالة من نوع آخر في ذلك كله، أي إلى قول مشهور في اللغة الإنكليزية تشكو عبره طبقة «السقائين والمهاجرين والعبيد» حالها إلى حالها صارخة: «إلى متى نبقى (Hewers of wood and drawers of water) للأسياد»، أي إلى متى نبقى مجرد «حطابين وسقائين» عند طبقة الأسياد؟ أما الأسياد فيردون قائلين: «تبقون على قيد الحياة طالما بقيتم «حطابين وسقائين» عندنا»، علما بأن القول الأصلي مستمد من «العهد القديم»[٤١].

يصف رشدي ممارسته الأدبية على هذا الصعيد بالكلمات التالية:

> «بالنسبة لي: أنا من أهل الفانتازيا مثل المهاجرين كلهم. أقوم ببناء بلدان خيالية وأحاول فرضها على البلدان الموجودة فعلاً. أنا أيضاً أواجه مشكلة التاريخ: ماذا نستبقي وماذا نطرح منه؟ كيف نحافظ على ما تصرّ الذاكرة على التخلي عنه، كيف نعالج التغيُّر...»[٤٢].

ومرة ثانية يذكرني منهج هادي هنا بأحد المخلوقات العجيبة في الفصل الثالث من كتاب «آليس في بلاد العجائب» لأنه حين أراد هذا المخلوق تجفيف زملائه وزميلاته على أثر نجاتهم من الغرق في بحيرة الدموع التي خلفها بكاء آليس نفسها قام بتلاوة «درس تاريخ جاف جداً» عليهم. بعبارة ثانية، لماذا هذا الإصرار يا هادي على تجفيف بحيرة الأدب بتاريخك الناشف جداً؟ وإذا كان من شأن لمسة الملك ميداس تحويل أشياء هذا العالم إلى ذهب ـ وفقاً للأسطورة القديمة ـ أجد أنه من شأن لمسة هادي هذه تحويل ذهب الأدب والفن والإبداع إلى رصاص قاتم.

يؤكد رشدي في إحالاته وإشاراته وتلميحاته الأدبية المذكورة موقفاً سياسياً عاماً قديماً له صرح عنه بصورة منتظمة في المقالة الجميلة التي نشرها سنة ١٩٨٣ تحت عنوان «خارج الحوت»[٤٣] (امتدحها إدوارد سعيد كثيراً) علق فيها راداً على موقف للروائي الإنكليزي المشهور جورج أورويل يدعو إلى انسحاب الفنان والأديب من بطن الحوت، ويرمز الحوت هنا إلى التاريخ كما سبق ذكره. وكان أورويل قد طرح رأيه هذا في مقال معروف بعنوان «داخل الحوت»[٤٤]. أكد رشدي، بالمقابل، مسؤولية الفنان عن البقاء في بطن الحوت لأنه مهما ظن وتصور أن بإمكانه الوقوف خارج الحدث سيجد نفسه، مرغماً أخاك لا بطل، في جوفه منغمساً، بصورة من الصور، في عنفه وأوساخه،

---

(٤١) «وقال لهم الرؤساء يحيون ويكونون مُحتطبي حطب ومُستقي ماء لكل جماعة ...»، «سفر يشوع»، ٩: ٢١.

(٤٢) رواية «العار»، ص٨٧.

(٤٣) «خارج الحوت»، في كتاب رشدي «أوطان خيالية»، ص٨٧-١٠١. "Outside the Whale" in *Imaginary Homelands*, Granta Books, London, 1991.

(٤٤) George Orwell, *Inside the Whale and other Essays*, Penguin Books, London, 1990.

متورطاً، بشكل من الأشكال، في إنجازاته وجرائمه معاً ومن الأفضل له بالتأكيد أن يعي وضعه هذا ويتفحصه جيداً بدل أن يعيشه بلا وعي أو امتحان. جاء تطبيق رشدي العملي لهذا الموقف في روايتيه الشهيرتين «أطفال منتصف الليل» و«العار» وبصورة خاصة في الرواية الثانية التي حكى فيها مشاهد مرعبة لهمجية الصراع على السلطة بين العائلات الحاكمة في بلد مثل الباكستان (ومعناها بلد الأبرار والأطهار). شرح رشدي هذا الجانب من روايته في محاضرة له تعود إلى سنة ١٩٨٥ بالكلمات التالية:

«بمقدار ما كنت أريد مناقشة العلاقة بين ضياء الحق وذو الفقار علي بوتو كنت أريد أن أكتب أيضاً عن شيء آخر هو القرابة ... في الحياة الحقيقية لا رابطة بين عائلتي ضياء الحق وبوتو في حين توجد في الكتاب (أي رواية «العار») شبكة عائلية متراصة جداً كما تقع أنواع الصراع على السلطة الواردة فيه كلها في سياق عائلي. ما أردت قوله هو أنه في هذا المجتمع عدد قليل جداً جداً من الناس مسؤولون عن صناعة التاريخ وعن الإمساك بالسلطة وأن هناك نوعاً من النظام الـ غوغولي ◆ حيث الطبقة الحاكمة صغيرة جداً والسياسة هي نوع من النزاع العائلي. يعني هذا أنه لا فارق، في الواقع، ما إذا كان ضياء الحق في السلطة أم بوتو أم من تشاء الصدف أن يكون لأن الأشخاص الذين يسيطرون عليها يبقون هم هم ويبقى عددهم قليلاً جداً. ما أردت قوله هو أن وضعاً كهذا يشبه بلداً تماثل الأحوال فيه ما كان سائداً في روما أيام القياصرة أو في إيطاليا في عهد آل بورجيا ...، كي تستلم السلطة عليك أن تقتل عمك (أو خالك)»(٤٥).

وليتضح لنا كم هي صافية نظرة رشدي إلى موضوعاته وكم هي عميقة رؤيته السياسية ما علينا إلا أن نلقي نظرة على أوضاع الباكستان بعد مضي أكثر من عشر سنوات على صدور رواية «العار» وكتابة النص المذكور أعلاه فنرى: بناظير بوتو حاكمة للباكستان كرئيسة لمجلس وزراء البلاد. والدتها السيدة نصرت بوتو تقود أحد أجنحة المعارضة ضد ابنتها. شقيقها مرتضى يقود الجناح الآخر الأكثر عنفاً ودموية باسم الإخلاص لتراث الوالد ذو الفقار علي بوتو الذي خانته الشقيقة العزيزة. مرتضى يلقى مصرعه برصاص عسكر بناظير ومشاركة ميليشيات زوجها (آصف علي زرداري) ومافياته. المعارضة

◆ نسبة إلى الأديب الروسي (من أصل أوكراني) الشهير نيكولاي غوغول.

(٤٥) من المحاضرة التي ألقاها رشدي في جامعة آرهوس في الدانمارك بعنوان: «أطفال منتصف الليل والعار» ونشرتها المجلة العلمية التي يصدرها قسم اللغة الإنكليزية وآدابها في الجامعة ذاتها (مع أجوبة رشدي على الأسئلة). اسم المجلة «كونابيبي»، المجلد السابع، العدد الأول، ١٩٨٥، ص١٨.

Salman Rushdie, "Midnight's Children, and Shame", *Kunapipi*, Department of English, University of Aarhus, Denmark, Vol.7, No1, 1985, p.18.

ملاحظة: «كونابيبي» اسم مشتق من ميثولوجيا السكان الأصليين لقارة أوستراليا ويشير إلى الثعبان الذي يشكل عندهم رمزاً للخير والخصوبة على عكس أساطير منطقتنا التي تجعله مسؤولاً عن طرد آدم وحواء من الجنة.

تتهم بناظير بتصفية شقيقها جسدياً . غنوة بوتو ، أرملة المغدور ، تعد لمستقبلها السياسي باتهام عصابات شقيقة زوجها بإرهابها كي تلزم الصمت بشأن دور زوج بناظير في مقتل زوجها هي ... الخ . هل كان الأدب الكبير في يوم من الأيام أكثر دقة وتاريخية وواقعية وراهنية مما هو عليه أدب سلمان رشدي المتهم عربياً (وبشكل خاص من جانب هادي العلوي) بتشويه التاريخ وتزوير الحقيقة وتزييف الواقع وما إليه ؟ !

على صعيد آخر ، كان سروري كبيراً حين لمست ـ عبر الاستماع إلى رشدي والتحاور معه شخصياً ـ أنه مازال على مواقعه بالنسبة للمسألة الصعبة التي طرحها جورج أورويل في مقاله المذكور وبالنسبة للخيار الصعب المترتب عليها على الرغم من المحنة الشخصية القاسية جداً التي فرضها «تاريخ» اللحظة الحاضرة على رشدي كإنسان وكروائي وكفنان . وكان إحساسي أثناء لقائنا أن إغراءات الإنسحاب إلى البرج العاجي الشهير وتطليق كل ما له علاقة بالتاريخ والسياسة والقضايا الكبرى لابد أن تكون قد ضغطت بقوة على مشاعر رشدي وعواطفه وعقله في اللحظات الأكثر سوداوية خلال محنة الحياة والموت التي تعرض لها والتي لم تنته تماماً بعد ، أي أنه قرر البقاء داخل الحوت بغض النظر عن المأساة كلها وعلى الرغم منها .

لكن لقصة هذا النوع من التعامل مع رواية رشدي جانباً أكثر غرابة وتعقيداً . أعلمني أستاذ جامعي عربي ينتمي إلى الأوساط السنية شبه الأصولية المذكورة ، لحظة انفجار قضية رشدي دولياً ، أن حكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني على الروائي هو في الحقيقة مؤامرة تم الاتفاق عليها سراً بين الخميني ورشدي نفسه بغرض الترويج لكتاب مثل «الآيات الشيطانية» على أوسع نطاق عالمي ودولي ممكن لأن الإسلام الذي يسيء إليه رشدي هو الإسلام السني ، في حين أن الإسلام الذي يروج له في الرواية هو الإسلام الشيعي بتمامه وكماله . وأؤكد لكم أن البروفسور العتيد لم يكن يمزح إذ أكد لي أن باستطاعته الحصول على الوثائق التي تثبت ذلك كله إثباتاً قاطعاً بما في ذلك صيغة العقد الموقع بين الإمام ورشدي لهذا الغرض . بعبارة أخرى ، نحن أمام تفسير تآمري آخر لوجود الرواية يعيد المؤامرة إلى مركز المرجعية الشيعية في إيران وإلى امتداداتها الأممية في العالم بدلاً من إعادتها إلى مصادرها الصهيونية ـ الغرباوية ـ الأورو ـ مركزية على طريقة هادي العلوي . نظّر لهذا التفسير البديل الناقد المصري زهير علي شاكر في كتابه «الغراب الأبيض أو ظاهرة سلمان رشدي»(٤٦) .

---

(٤٦) زهير علي شاكر ، «الغراب الأبيض أو ظاهرة سلمان رشدي» ، كتاب الهلال ، عدد ٤٦٥ ، القاهرة ١٩٨٩ . لم أعرف بوجود هذا الكتاب إلا بعد صدور الطبعة الأولى من «ذهنية التحريم» في نهاية سنة ١٩٩٢ . وأشكر الزميل في جامعة حلب الدكتور صلاح كزارة على إعلامي بتوفر الكتاب لديه وعلى تزويدي بنسخة مصورة عنه في خريف ١٩٩٣ .

إن أول ما يعمد إليه هذا الناقد عند تناوله «الآيات الشيطانية» اتهامها بتشويه الحقائق التاريخية الإسلامية لأغراض تآمرية ـ تخريبية ـ شيعية بدلاً من امبريالية ـ صهيونية غرباوية في نفس المؤلف، بالإضافة إلى إمعانه في استخدام الأسلوب المعهود في تصحيح الأدب بالتاريخ جامعاً بذلك أخلاقوية هادي وتشييئيته في لحظة واحدة لدى تناوله النص الأدبي. وسأقدم الآن نماذج عن تعامل هذا الناقد مع المقاطع ذاتها من الرواية التي أثارت اهتمام هادي وعن تحليلاته لها وطروحاته عنها.

يصحح صاحب «الغراب الأبيض» رواية رشدي بالتاريخ بقوله:

«ومن أجل الوصول بالقارئ إلى هذه النتيجة المعكوسة، يخلط المؤلف (أي رشدي) الأوراق خلطاً شنيعاً، ويبدّل ويغيّر في أزمنة الأحداث وأماكنها وأسبابها. فيصور حمزة وهو يقتل أقارب هند في مكة قبل الهجرة احتجاجاً على موقف النبي، مع أن المعروف هو أنه قتلهم في غزوة بدر، بعد الهجرة، وهو يحارب مع النبي وتحت لوائه. ويصور سلمان الفارسي مقيماً في مكة قبل الهجرة بسنوات، مع أنه بقي في يثرب (المدينة المنورة) طيلة سنين البعثة النبوية الأولى ينتظر وصول النبي إلى يثرب، فلم يره النبي ولم ير النبي إلا بعد هجرته صلى الله عليه وسلم. ثم يصوره وهو يحفر الخندق في المدينة في وقعة الأحزاب بعد الهجرة بسنوات، مع أن أحداث الباب تجري في مكة قبل الهجرة بسنوات... ولا يقتصر الكاتب على تصوير أبي سفيان وزوجته هند باعتبارهما رأس الكفر وزعيمي المشركين في مكة قبل الفتح، وهي صورة قريبة من الصحة، وإنما يتجاوز ذلك إلى وصفهما ـ بل وصمهما ـ بأبذأ الأوصاف وأحطها في تصرفاتهما الشخصية وعلاقاتهما الاجتماعية، ويجردهما من كل مسحة من الأخلاق الكريمة أو الصفات الإنسانية. وهذا الموقف ـ وهو أيضاً من ضرورات المذهب ـ مناقض لكل الحقائق والمفاهيم التاريخية المعروفة عن سادة قريش مسلمهم وكافرهم، والتي بفضلها ـ لا بنقيضها ـ تسوّدوا قريشاً قبل الإسلام»[٤٧].

أما النتيجة التي يخلص إليها بعد هذه المقدمة فتتلخص بالتالي:

«فليس المهم عند المؤلف (أي سلمان رشدي) هو الحقائق التاريخية أو أصول العقيدة، وإنما المهم عنده هو كلمة واحدة: المذهب... مرة أخرى، ليس المهم عند المؤلف هو فهم الحقائق أو ذكرها: وإنما هو المذهب ـ في وصفه لبني أمية خاصة ـ ثم الشعوبية البكماء في تصويره للعرب عامة»[٤٨].

---

(٤٧) «الغراب الأبيض»، ص٦٨، ٦٩.

(٤٨) المرجع السابق، ص٦٩-٧٠.

ثم يعود هذا الناقد ليعزز قياسه أدب رشدي على التاريخ وتصحيحه له به بتأكيده أن الفصل الذي يحمل عنوان «ماحوند» في الرواية ليس إلا :

«سجلاً حافلاً بالأخطاء التاريخية واللغوية* التي يصعب حصرها ولا أعني بتلك الأخطاء، عمليات الخلط والتخليط التي ذكرنا طرفاً منها ـ بين الأزمان والأماكن والأشخاص، فهذه يمكن أن نعزوها ـ تجاوزاً ـ إلى رغبة المؤلف في رسم صورة درامية للأحداث بطريقة «سيكولوجيا الأحلام» المزعومة. كما لا أعني المفاهيم والأحكام الخاطئة التي استمدها من تعصبه المذهبي من ناحية، ومما تلقنه عن الإسلام من كتابات المستشرقين من ناحية أخرى، والتي ذكرنا طرفاً منها، وإنما أعني أخطاء جسيمة جديدة، يخترعها المؤلف اختراعاً، ويتطوع بها تطوعاً ...»(٤٩).

ومن أبرز هذه الأخطاء المخترعة :

«تصويره للعرب قبل الإسلام باعتبارهم أمة برية محض، لا يعرفون شيئاً عن البحر والنقل البحري، ولا يستخدمون السفن في نقل تجارتهم وأنفسهم، ويعتبرون النقل البحري منافساً ـ بل عدواً لهم. وهو قول لم يقل به أحد لا في الشرق ولا في الغرب. ويكفي للدلالة على بطلانه عشرات المواضع من القرآن الكريم، التي جاء فيها وصف السفن والأمواج والأنواء، ولولا أنها كانت أشياء معروفة لدى العرب في حياتهم اليومية ما حدثهم عنها. كما يكفي للدلالة على ممارستهم ـ ولا أقول تسيّدهم ـ للنقل البحري في البحار الثلاثة المحيطة بجزيرتهم، قصائد لا تحصى من الشعر الجاهلي، يذكر فيها شعراؤهم السفن والبحر الخ ... نورد هنا منها بيتاً واحداً مشهوراً، وهو البيت الذي ختم به «عمرو بن كلثوم» معلقته الشهيرة :

مَلأنـا البـرَّ حتى ضـاق عـنّا ... وماء البحر نملؤه سَفينا»(٥٠).

والآن ما هو هذا «المذهب» الذي يفترض أن ينتمي إليه رشدي ويحرص عليه هذا الحرص كله مما يدفعه إلى تشويه الحقائق التاريخية والجغرافية والعقائدية والإسلامية في سبيله؟ يؤكد زهير علي شاكر في الفصل الذي يحمل عنوان «عقيدة المؤلف الدينية» (أي عقيدة رشدي) من كتابه أن المذهب الذي يدافع عنه الروائي بالطرق الملتوية إياها ويعمل على نشر تعاليمه عبر أدبه هو المذهب الشيعي في أكثر أشكاله غلواً وتطرفاً، أو على حد تعبير صاحب كتاب «الغراب الأبيض» :

---

* ليس في النص الإنكليزي لـ«الآيات الشيطانية» أية أخطاء لغوية باستثناء تلك التي تعمد المؤلف إظهارها على لسان المهاجرين إلى بريطانيا من الهند والباكستان وأفريقيا وجزر البحر الكاريبي وغيرهم من الشخصيات التي تعج بها رواياته.

(٤٩) «الغراب الأبيض»، ص٧٠.

(٥٠) المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

«ولا شك أن القارئ قد استنتج أن هذه المواصفات، أو بعضها، تضع صاحبها في عداد الشيعة، أو على وجه الدقة ـ المنتسبين إلى المذهب الشيعي. وهذا الاستنتاج صحيح مائة في المائة، بديهي لا يحتاج إلى دليل. ولكن الاقتصار عليه ينطوي على تعميم وتسطيح وإخلال، لا يقل عن تسطيح المؤلف في وصفه نفسه بالعلمانية ...
والذي يعنينا هنا، هو أن مؤلف ذلك الكتاب الشيطاني، الذي أراد ـ من بين ما أراد ـ أن يوهم الناس أن هجومه على الإسلام والمسلمين والقرآن والملائكة والأنبياء والبيت الحرام والصحابة والعرب، هو شيء من باب «وشهد شاهد من أهلها» أن ذلك الكاتب ليس من أهلها، ولم يكن قط من أهلها. بل هو من أعدائها ـ أعداء هذه الملة الإسلامية الشريفة ـ لا بعلمانيته المكتسبة فحسب، بل بحكم مولده ونشأته وعقيدته الأصلية التي ارتضعها مع لبن أمه وفي بيت أبيه. فهو غراب أسود، أقتم الريش، فاحم السواد، من تلك الطائفة الغرابية من غلاة الشيعة، أو من فرقة قريبة منها، قبل أن يغادر وطنه، ويقرر أن يتحول إلى غراب أبيض»[٥١].

ثم يشرح صاحبنا الأسباب التي دعته إلى إطلاق هذا الاسم أو الوصف على رشدي بقوله:

«ومن عجيب الاتفاق أن ابن حزم الأندلسي، في معرض وصفه لعقيدة إحدى تلك الفرق من غلاة الشيعة، يقول إن طائفة منهم تعتقد أن جبريل تعمد إعطاء الرسالة الموجهة إلى علي بن أبي طالب، إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ويلعنونه لذلك ـ لعنهم الله. وطائفة أخرى تقول إن جبريل غلط ـ بغير قصد ـ نظراً للشبه الكبير بين النبي وبين ابن عمه علي (وهو غير صحيح كما أثبت علماء السيرة)، ثم يضيفون من عندهم أن النبي وعلياً كانا متشابهين «شَبَهَ الغراب بالغراب» حسب قولهم. ولذلك يسمون أنفسهم «**الفرقة الغرابية**». فكأنما يأتينا هذا التشبيه السمج، وهذا الاسم الذي اختاروه لأنفسهم، عبر القرون، صدى لموقف صاحبهم «سلمان رشدي» الغرابي في عصرنا الحديث. ولا يحسبن القارئ أن هذه الجماعة وأمثالها هي شيء في بطون الكتب، قد صهره الزمن أو محته أحداث التاريخ، وإنما هي طائفة قائمة موجودة حتى يومنا هذا، وإن كانت قليلة العدد، وبخاصة في شبه القارة الهندية»[٥٢].

وابيضَّ الغراب الذي اسمه سلمان رشدي بعد إقامته في بريطانيا وتقليده للإنكليز في كل شيء على حد قول مؤلف «الغراب الأبيض».

يبني المؤلّف مجموعة من الاستنتاجات على هذا التفسير الغرابي لأدب رشدي وعلى هذا

---

(٥١) المرجع السابق، ص٩٩، ١٠٢.

(٥٢) المرجع السابق، ص١٠١ (التشديد في النص الأصلي وكذلك القوس).

التعليل السوريالي لأغراضه المذهبية المبيتة سأعرضها على القارئ ـ وعلى هادي العلوي معه ـ في الفقرات التالية:

(١) إن انتماء رشدي ضمناً وحقيقة إلى المذهب الشيعي الغرابي جعله ينتج رواية تسيطر عليها عقائد أتباعه المرذولة في التقمص وتناسخ الأرواح و«الأسماء التنكرية» (شخصيات الرواية هي «تقمصات روحية تناسخية» بامتياز عنده كما أن جميع الأحلام والرؤى فيها هي من النوع التناسخي أيضاً)[٥٣]. وواضح أن حقيقة أولية وبسيطة قد فاتت زهير علي شاكر في تسفيهه هذا لرواية رشدي وأعني كون الإنسان في الهند لا يحتاج لأن يكون شيعياً أصلاً ليؤمن بعقائد التقمص والتناسخ وما شابهها من تعاليم دينية قديمة جداً وراسخة جداً في حضارة ذلك البلد وفي حياة شعبه المادية والروحية. كما أننا لا نحتاج إلى مزيد من الاختصاص الأنثروبولوجي لنعرف أن إسلام الهند الشعبي ـ وغير الشعبي أيضاً ـ مشبع بالثقافة الهندوسية وبمعتقداتها ومصطلحاتها وتقاليدها وطقوسها وعاداتها اليومية وتقسيماتها الاجتماعية المعروفة (بخاصة نظام الطبقات المغلقة الذي يتربع البراهمة على قمته ويقبع المنبوذون في قاعه)[٥٤]. إن شيئاً شبيهاً يمكن أن يقال، بطبيعة الحال، عن الإسلام الأندونيسي بالنسبة لعلاقته اليومية الحميمة بالبوذية وعن الإسلام الأفريقي في صلته اليومية الحميمة أيضاً بالأرواحية المحلية ومعتقداتها وطقوسها.

(٢) إن علمانية سلمان رشدي الصريحة ويساريته المعروفة وإلحاده المعلن ليست إلا أغطية تنكرية ماكرة غرضها تمويه شيعيته الغرابية المضمرة وخدمة أهدافها وأغراضها المعادية للإسلام. لذا يؤكد زهير علي شاكر، من هذا المنطلق، عزمه على التنقيب عن عقيدة رشدي الحقيقية «قبل الكفر وتحت مظلة الكفر أو العلمانية» بغرض فضحها، أو بغرض الكشف:

> «عن المعتقدات المترسبة في ذهنه، وفي أعماق ضميره تحت القشرة الرقيقة من الاقتناع النظري، أو التسليم بالإلحاد. هذا هو ما نبحث عنه ... وسوف نصحب القارئ في رحلة داخل هذا القلب ... متغلغلين تحت تلك القشرة الهشة من العلمانية والإنحلالية، لنتعرف على حقيقة العقيدة التي ارتضعها من لبن أمه والتي لا يمكن أن يشفى منها أبداً»[٥٥].

---

(٥٣) المرجع السابق، ص١٠-٢٩، ٥٤، ٧٣، ٨٧.

(٥٤) يراجع بهذا الشأن كتاب محسن سعيدي مدني «أثر الثقافة الهندوسية على المسلمين»، نيودلهي، ١٩٩٣.

Mohsen Saeidi Madani, *Impact of Hindu Culture on Muslims*, MD Publications, New Delhi, 1993

(٥٥) «الغراب الأبيض»، ص٩٣-٩٤، ٩٦.

أما بالنسبة ليسارية رشدي المزعومة فيعلق مفتش العقائد هذا قائلاً في فضح أغراضها الحقيقية :

«لا يقل المؤلف يسارية ـ في موقفه ومذهبه السياسي ، عن غلوه في عقيدته الدينية الأصلية . و«اليسارية» ، و«الغلو» ، هما في الواقع شيء واحد ، أو هما تعبيران مترادفان لا يفرقهما إلا الزمن الذي شاع استخدامهما فيه . فالمؤلف ينتسب بفكره وبتصريحاته للصحف ، إلى ما يسميه : اليسار الإنجليزي . وهو ينتسب ، بحكم تعاطفه واجتذابه لتعاطف القارئ ، إلى «الماركسية التروتسكية» ، مثله مثل صاحبته ، أو صاحبة صاحبه ونظيره وقرينه في الرواية ـ زينات وكيل . والتروتسكية هي المذهب اليساري من الماركسية ، أي يسار اليسار ، أو أقصى اليسار في الفكر السياسي المعاصر عامة»(٥٦) .

ولنلاحظ هنا وجه الشبه التالي : ففي حين تبحث قراءة هادي العلوي لـ«الآيات الشيطانية» عن «غرباوية» رشدي تبحث قراءة زهير علي شاكر عن «غرابيته» !؟

(٣) إن «الآيات الشيطانية» تشكل ضمناً «قصيدة مديح» هائلة بالإمام الخميني ، على الرغم من جميع المظاهر التي تشي بعكس ذلك تماماً ، كما أن فيها قصيدة هجاء بالأعداء التقليديين للإمام وللمذهب الشيعي بأجمعه ، أو على حد قول صاحب «الغراب الأبيض» :

«ويتضح للقارئ على الفور ، أن المؤلف قد جعل من هذه الرؤيا التناسخية ، قصيدة عصماء في مدح الخميني وتمجيده ، وتعليق كل أكاليل الغار وهالات الطهر والقداسة فوق رأسه ، بأن جعله المناضل الذي لا يحيد ولا يتزحزح عن غايته ـ لا كمثل النبي ! ثم المنتصر الذي لا يهزم ـ لا كمثل «حمزة» نفسه الذي انتهى به الحال إلى الموت على يد «هند» ، في الرؤيا السابقة ، وإن كان لم ينس أن يغمز على الإسلام نفسه ، موحياً بأنه دين رجعي يوقف عجلة الزمن ، حتى على يد الثائر المنتصر : الخميني ... وهي في نفس الوقت قصيدة هجاء ، امتزجت فيها صورة النظام الإمبراطوري الإيراني ، بصورة ربة الظلام والشر والخطيئة وسفك الدماء ـ «اللات» ، التي اختار لها المؤلف أبغض الأسماء إلى قلبه ، وأشدها التصاقاً في عقله بالشر والخطيئة : **عائشة** ...»(٥٧) .

(٤) إن حكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني على سلمان رشدي وعلى ناشر الرواية (والمعروف بـ«فتوى» الخميني) ليس إلا مؤامرة ماكرة غرضها الترويج للكتاب على أوسع نطاق مما يضمن التعريف بعقائد المذهب الغرابي تحديداً والشيعي عموماً في أنحاء العالم كله والنيل ، بالتالي ، من الإسلام الصحيح لأهل السنة . وصف زهير علي شاكر «فتوى الخميني» ودوافعها باعتبارها :

---

(٥٦) المرجع السابق ، ص١٠٣ .

(٥٧) المرجع السابق ، ص٨٦ (التشديد في النص الأصلي) .

«حيلة بارعة، وحركة التفافية سينمائية متقنة، تضرب بها حكومة الخميني عصفورين بحجر واحد، فتخلي مسئوليتها عن إلحاد المؤلف وكفره وتجرؤه على الإسلام، وفي نفس الوقت: تضمن للكتاب ومؤلفيه وناشريه شهرة لا يستحقونها، وانتشاراً لم يكونوا يحلمون به، مكافأة لهم على إهانة مقدسات المسلمين. ودليل جديد يقدمونه إلينا على أن أعلى الأصوات ضجيجاً، وأكثرها غلواً، هي ذاتها أكثر الأصوات ضرراً وابتعاداً عن المبدأ الذي ترفع شعاراته وتهتف بحياته»[٥٨].

بالإضافة إلى ذلك أخذ على «الفتوى» أيضاً اقتصارها في إدانتها لرشدي على تهمة إهانة **«الإسلام والنبي والقرآن»**[٥٩] دون أي ذكر لباقي مقدسات المسلمين. ويعلل هذا التقصير المتعمد بقوله إن المقدسات الإسلامية الأخرى «لا تعني حكومة الخميني في قليل أو كثير، لأنها لا تعنيها مشاعر بقية المسلمين من غير مذهبها»[٦٠]. ثم يعدد المقدسات التي تعمدت «الفتوى» إغفالها، مع تحديد سبب ذلك، على النحو التالي:

«١ـ إهانة **الروح الأمين** الذي نزل بالقرآن على قلب النبي، ووصفه بالخيانة تارة وبالغفلة تارة أخرى.

٢ـ إهانة **بيت الله الحرام**، الذي جعله الله مثابة للناس وأمناً، ووصفه بأنه معبد وثني يعبد فيه حجر أسود، مقام في مدينة اسمها جاهلية.

٣ـ إهانة **صحابة رسول الله** والكذب عليهم، ومن بينهم، بل في مقدمتهم: أبو بكر الصديق أول صاحب لرسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار، ثم الفاروق عمر، هادم إيوان كسرى ومطفئ نار المجوس ومنتزع بيت المقدس من أيدي الروم.

٤ـ إهانة **أزواج النبي**، أمهات المؤمنين بنص القرآن، وعلى رأسهن «عائشة»، تلك الحميراء التي أمرنا رسول الله أن نأخذ نصف ديننا عنها، والتي قال لها علي بن أبي طالب، بعد وقعة الجمل التي انضمت فيها إلى خصومه: «كيف حالك يا أماه؟».

ولكن الفتوى المذكورة لا تذكرها صراحة أو ضمناً، لسبب بسيط، هو أن إهانة هذه المعاني الشريفة ليست في عرف حكومة الخميني إهانات، أو خروجاً على الأدب، أو فسوقاً يعاقب مرتكبه بكل عقاب دون الموت، أو كفراً يعاقب عليه بالموت، بل واجبات وفرائض يفرضونها على أتباعهم، ولا يعتبرون إيمانهم ولا عملهم كاملاً إلا إذا ارتكبوها»[٦١].

---

(٥٨) المرجع السابق، ص١٣٨.

(٥٩) المرجع السابق، ص١٣٧ (التشديد في النص الأصلي).

(٦٠) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٦١) المرجع السابق، ص١٣٧-١٣٨ (التشديد في النص الأصلي).

وتدليلاً على صواب طروحاته التآمرية ـ الغرابية عن «فتوى» الخميني يطرح ناقدنا الفطن السؤال الخطابي التشكيكي التالي :

«ولعل مما يدعم هذا الظن عندنا، أن الحكومة الإيرانية قد خالفت، في هذه الحالة وحدها، السّنة التي استنّتها جميع الجماعات والهيئات الإرهابية في العشرين سنة الماضية، وهي أن تقوم بالفعل بعملية الاغتيال أو التفجير أو الاختطاف، ثم تعلن بعد ذلك ـ لا قبل ذلك ـ عن «مسئوليتها» عن العملية. فلماذا خالفت الحكومة الإيرانية هذه السنة، فأتاحت الفرصة «للضحية» لكي يختفي ويتحصن وراء حماية الحكومة البريطانية؟»[٦٢].

أما النتائج التي قصد الغرابيون في طهران تحقيقها من إصدار «الفتوى» فتتلخص بالنقاط التالية وفقاً لتفسيرات زهير علي شاكر التي تزداد سوريالية مع تقدم كتابه نحو خاتمته :

(أ) رفع توزيع الرواية من «خمسين ألف نسخة في خمسة أشهر إلى مائة ألف في أيام قلائل حتى أوائل مارس ١٩٨٩ وربما يكون قد وصل (الرقم) منذ ذلك الحين إلى نصف مليون أو أكثر».

(ب) جعل الحكومة البريطانية تضفي حمايتها على رشدي «باعتباره مواطناً بريطانياً مستهدفاً من جهة أجنبية» وإتاحة الفرصة أمامها «لتأكيد الصورة الكاذبة عن أنها وطن الديمقراطية وملاذ الخائف المطارد، وحامية حمى حرية الرأي والتعبير».

(جـ) إطلاق «ألسنة وأقلام وميكروفونات كل الأجهزة الدعائية المعادية للإسلام تشهِّر بهمجية المسلمين ودمويتهم وتؤكد الصورة التي رسخها الفكر الصليبي والصهيونية قروناً طويلة في أذهان الناس عن الإسلام والمسلمين».

(د) إثارة فضول المسلمين أنفسهم بالنسبة لكتاب رشدي «ممن لم يكونوا ليبالون به أو يهتمون بموضوعه» لولا الفتوى الماكرة مما أدى إلى تضاعف عدد المتشوقين منهم لقراءة الكتاب كما أنه لابد «أن من بينهم من شعر في قرارة نفسه بالإشفاق والتعاطف مع هذا الكاتب المسكين، الذي أشهرت عليه دولة إسلامية الخناجر والسهام ...»[٦٣].

(٥) إن الرواية و«الفتوى» جاءتا في الوقت المناسب لخدمة أغراض إيران الغرابية والعدوانية والحربية في اللحظة التي كان فيها عراق صدام حسين يدافع عن العروبة والإسلام في حربه المديدة

---

(٦٢) المرجع السابق، ص١٣٦.

(٦٣) المرجع السابق، ص١٣٣-١٣٤.

مع إيران الفارسية الشيعية، أي تنظير هادي العلوي معكوساً.

بعدها يضيف صاحبنا قائلاً عن سلمان رشدي والغرابيين الواقفين وراءه ووراء الشعارات الإسلامية الطنانة الرنانة المرفوعة إيرانياً وشيعياً وقتها:

«ما يهمنا من هذا السرد، هو أن نبين أن أشد المواقف تعصباً، وتهيجاً، وغلواً، ويسارية، هي في الحقيقة فخ ومقتل، يهدد بابتلاع المبدأ أو المصلحة التي يتظاهر بالدفاع عنها والاستماتة في سبيلها. تماماً مثل المواقف البطولية الانتحارية التي يتبناها المؤلف (أي رشدي) ويبشر بها، سواء من ناحية العقيدة، أو في الجانب السياسي الذي يشيد فيه بالإمام الخميني باعتباره رافع لواء الإسلام في العصر الحديث، القاهر المنتصر على إلهة الشر، الذي لا يهادن ولا يصالح، ولا يفكر مجرد تفكير في المهادنة والمصالحة. وظهرت تحت مظلة هذه الشعارات الرنانة، مواقف مستترة تؤدي بالضبط إلى عكس ما تبشر به الشعارات: من شراء (إيران) الأسلحة من إسرائيل، والتداوي في مستشفياتها، والتنسيق الخفي في المواقف معها، إلى مهاجمة الجناح الشرقي للأمة العربية، ومحاولة احتلال العراق، أو بابل ـ كما يسميها رشدي، والتي لولا صمود شعبها الحقيقي، وسلامة موقفها التاريخي، لكانت قد انتهت بكارثة، لا على يد العدو الصهيوني أو الإمبريالية الأمريكية، بل على يد أعلى المسلمين صوتاً، وأقواهم حناجر، في الهتاف بسقوط الإمبريالية والصهيونية، أو في كلمة: أكثرهم «غلواً»، ويسارية»(٦٤).

بعد ذلك يطرح ناقدنا سلسلة من نوع معين من الأسئلة والتساؤلات اعتادها العقل العربي منذ مدة طويلة تحت عنوان «التفسير التآمري للتاريخ والأحداث»، أو لماذا في هذا الوقت بالذات؟. ومعروف أن الغرض من تأكيد وإعادة تأكيد هذا الصنف من الأسئلة ليس البحث والتنقيب والتحقق قبل الإجابة، مثلاً، بل التظاهر الخطابي بأن مجرد طرحها هو إجابة عنها في الوقت نفسه وكأنها تحمل حقائق جلية بذاتها لا تحتمل أي نقاش أو امتحان أو تدقيق. وفيما يلي نموذج عن هذا النوع من التساؤل الخطابي المعطل للفكر والتفكير:

«لماذا سكتت حكومة إيران خمسة أشهر كاملة لا تفتح فمها بكلمة ثم فاجأت المسلمين وغير المسلمين بهذا الموقف، بعد أن تصاعدت حدة الاحتجاجات في أنحاء العالم ضد الكتاب؟ ولماذا **بعد يومين فقط** من سقوط ستة شهداء في مظاهرات إسلام آباد؟ هل خشيت أن تسرق الحكومات والجماهير الإسلامية «الكاميرا» منها، وتسحب

(٦٤) المرجع السابق، ص١٠٥-١٠٦.

البساط من تحتها ، وهي الحريصة على أن تصور نفسها في صورة أشد الحكومات تمسكاً بالإسلام وغيرة عليه؟ هل خشيت ـ بعد مظاهرات إسلام آباد ـ أن ينقلب المسلمون في أنحاء العالم ـ أو يكونوا قد انقلبوا بالفعل عليها ، بعد أن اكتشفوا مذهبية سلمان رشدي؟ وبعد أن تبين للناس أنه شيعي ، أو على الأقل محسوب على الشيعة عند أهل السنة ، كما هو محسوب على المسلمين عند غير المسلمين؟ فأرادت أن تبرئ ساحتها ، وتوهم الناس أنها أشد غيرة على الإسلام من جميع المسلمين : شيعة وسنة ، فاتخذت هذا الإجراء الدعائي الرنان ، الضار بالإسلام والمسلمين من جميع جوانبه ـ مثل تلك الدبّة القديمة التي قتلت صاحبها وهي تحاول أن تهش عن وجهه ذبابة؟ هل خشيت أن يقرأ الناس ويكتبوا عن القصيدة العصماء المشبوهة ، التي مدح بها سلمان رشدي الخميني ورفعه بها فوق الصحابة ، وفوق آل البيت ، وفوق النبي نفسه ، والتي ذكر فيها العراق بالاسم الوثني القديم «بابل» ، لقد كان يكفي لدرء هذه الشبهة ـ لو كان الأمر كذلك ـ أن يعربوا عن رفضهم لهذه القصيدة وتبرئهم منها ، أو عن أنهم يعتقدون ـ كما نعتقد ونتمنى على الله أن يكون اعتقادنا صائباً ـ أنه إنما قصد بها إلى أن يستظل بظل شخصية إسلامية شهيرة ، أو أن يحتمي به ، أو أن يتمسح فيه»(٦٥) .

أما الجواب الغرابي الذي انتهى إليه الناقد فيتلخص بالتالي :

«أقصى ما يحملنا عليه حسن الظن بالحكومة الإيرانية ، أن نعتبر هذه الفعلة عملاً دعائياً خالصاً لوجه السياسة ، لا لوجه الله أو الدين أو المذهب ، أرادوا به شيئاً من التعويض المعنوي عن فشلهم العسكري في اجتياح العراق ، وفشلهم المتكرر في الاعتداء على أقدس حرمات المسلمين في مكة المكرمة . وأن يكون إعلانهم عن الملايين الأربعة ونفاذ السهم إلخ ... ضرباً من التهويش ... ومع ذلك فإن نص الفتوى التي أصدرها الخميني ، تجعلنا نرى أن الإسراف في حسن الظن على هذه الصورة في غير محله ، وأن للحكومة الإيرانية أهدافاً أخرى ، بجانب عملية التهويش هذه وبالإضافة إليها»(٦٦) .

بعبارة ثانية فسّر هادي توقيت صدور «الآيات الشيطانية» وبعض محتوياتها ، على أقل تعديل ، بعدِّها مطلوبة إمبريالياً وغرباوياً لخدمة طرف معين ضد آخر في الحرب العراقية الإيرانية في حين فسّر بوليس الضمائر والعقائد زهير علي شاكر الحدث ذاته بعدِّه أن الرواية كانت مطلوبة شيعياً وغُرابياً (وصهيونياً وإمبريالياً أيضاً) لخدمة الطرف الآخر في الحرب ذاتها! وبما أن الشيء بالشيء يذكر أحب أن ألفت الانتباه ـ من قبيل الطرفة المقارنة ـ إلى أن المحامي المصري عبد الحليم مندور (الذي رفع

---

(٦٥) المرجع السابق ، ص١٣٤-١٣٥ (التشديد في النص الأصلي) .

(٦٦) المرجع السابق ، ص١٣٥-١٣٦ .

دعوى قضائية تطالب بفصل الدكتور حامد نصر أبو زيد من جامعة القاهرة بتهمة الإلحاد وما إليه) أدلى بتصريح علق فيه على عمل أدبي مشهور آخر وعلى وحيه الخارجي المفترض بقوله: «وإذا أخذنا رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ فسنجد أنها رواية إيطالية تمت ترجمتها وتقديمها لنجيب محفوظ ليضع عليها اسمه»(٦٧).

يبقى أن أقول إنه على الرغم من علمي المسبق بأن رشدي ولد لأسرة مسلمة سنية من مدينة بومباي وتربى في كنفها سألته ـ في اللقاء المشار إليه سابقاً ـ ما إذا كان قد سمع بالتهمة الغُرابو ـ شيعية الموجهة إليه فنفى ذلك بالمطلق وأكد لي مجدداً أنه ابن أسرة مسلمة سنية هندية مستنيرة من بومباي. لا شك أن التفسير التآمري لأدب رشدي سيعتبر جوابه جزءاً طبيعياً من المؤامرة الخمينية ـ الرشدية الجهنمية للتغطية على الغرابية (أو الغرباوية، لا فارق) القابعة في أعمق أعماق نفسه.

III

بما أني أعالج الآن مسألة تصحيح الأدب بالتاريخ عند هادي العلوي وغيره أريد الاستفادة من هذه المناسبة لتصويب بعض الأخطاء المادية التي وقع فيها هادي في قراءته للفصلين اللذين أثارا اهتمامه في «الآيات الشيطانية»، أي أريد تصحيح هذا النوع من النقد بالنص الأدبي نفسه:

أخطأ هادي حين نسب نهاية البيت العمومي «حجاب» في الرواية ونهاية الشاعر بعل معه إلى دسيسة من سلمان الفارسي الذي أنقذ نفسه من الموت بإفشائه سر مكان اختباء بعل إلى الفاتح ماحوند وصحبه. أدعو هادي إلى مراجعة الصفحات ٣٧٥، ٣٨٧، ٣٨٨-٣٨٩، ٣٩٠-٣٩٢ من الرواية للتأكد مما يلي:

(١) إن سلمان الفارسي لم يغدر بصديقه بعل في الرواية حتى في اللحظة التي كان يواجه فيها خطر الموت. في الواقع حمى سلمان بعلاً حين أرشد أركان حرب ماحوند إلى الغرفة التي كان يقيم فيها الشاعر سابقاً وليس إلى مخبئه الفعلي كما قام بالتعبير عن وفائه للشاعر الحبيس بزيارة ودية له في مخبئه الحقيقي ودَّعه بعدها وداعاً حاراً غادر على أثره (أي سلمان) مدينة جاهلية دون رجعة مع قافلة متجهة شمالاً (ص ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٧).

(٢) إن البيت العمومي «حجاب» لم يغلق بسبب أية دسيسة من أي طرف كان في الرواية كما أن القبض على بعل تم خارج «حجاب» (وليس داخله كما يقول هادي) وبعد فترة زمنية معلومة من تعطيله

---

(٦٧) مجلة «المشاهد» الأسبوعية، عدد ٣٥، ١٢-١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٥، ص ٢٠.

واعتقال العاملات فيه، أي أن أحداث الرواية تجري تماماً عكس ما تدعيه قراءة هادي لهذه المقاطع منها (ص٣٨٨-٣٨٩).

(٣) إن الذي وشى ببعل بالدرجة الأولى هو قرار بعل الانتقام من عدوه ماحوند (مثل هند) ومن ثم مواجهة مصيره المحتوم مرفوع الرأس ومفتوح العينين (على عكس هند). أما الذي وشى به، بالدرجة الثانية، فهي القصائد الألمعية التي أخذ ينشدها علناً ويعلقها على جدران مدينة جاهلية (ص٣٩٠-٣٩٢) تحت بصر وسمع ماحوند وشرطته. لكن هادي نسي أن يصحح «الآيات الشيطانية» تاريخياً ووقائعياً وموضوعياً حين لم ينبه القارئ إلى أن مصير بعل في الرواية لا ينطبق مع المصير الحقيقي للشاعر القريشي الألمعي عبد الله بن الزِّبَعْري الذي يقول هادي إن شخصية بعل تحيل إليه. ففي حين أعدم ماحوند بعلاً في الرواية، صفح النبي محمد عن الزِّبَعْري بعد أن اعتذر الأخير له عن هجائه السابق بأبيات أنشده إياها وبعد أن أسلم على يديه. وأستنتج من ذلك كله أن قراءة هادي للتاريخ ممتازة وأن قراءته لـ«الآيات الشيطانية» بائسة.

كما أخطأ هادي حين تجاوز معاني «القراءة» المتداولة وممارساتها النقدية المعروفة باتجاه تفهيم الروائي كيف كان يجب أن يكتب روايته أو كيف كان يجب عليه أن يكتب بعض فصولها ومقاطعها على أقل تقدير. بهذا المعنى إن قراءة هادي لـ«الآيات الشيطانية» هي قراءة «معيارية» بامتياز، قراءة محشوة بالتوجيهات والإرشادات والتعليمات التي تقول لصاحب الرواية: كان من الأفضل لروايتك أن تفعل كذا وكذا بدلاً من الذي فعلته، وكنت ستكون أكثر توفيقاً في أدبك لو اخترت المثال التالي بدلاً من المثال الذي اخترته بالفعل، ولو أردت تحقيق هذا الغرض أو ذاك في نثرك كان ينبغي عليك أن تعمل وفقاً لما يلي الخ الخ. ومع أنه ليس معروفاً عن هادي أنه جرّب كتابة الرواية فإنه لا يرى مانعاً من أن يُحل نفسه، ضمناً وفي كثير من الأحيان، محل صاحب «الآيات الشيطانية» ومبدعها. على سبيل المثال، في «الآيات الشيطانية» مقطع يتناول بتهكم ميل الشريعة إلى التحكم الصارم والجازم بحركات المؤمن وسكناته وانفعالاته وخواطره بكل دقائقها مهما كانت تافهة وغير ذات معنى ومهما كانت صغيرة وغير ذات أهمية[٦٨]. يعلق هادي على هذا المقطع بالطريقة التالية:

> «أراد الكاتب أن يظهر مدى التشدد في التحريمات وكثرتها في الشريعة الإسلامية. وهي مشكلة حقيقية تلاحق المسلم في كل نأمة وحركة وتسكن معه في فراشه. لكنه لم يوفق في التقاط الأمثلة الدالة على ذلك. أشار إلى تخصيص اليد اليسرى للاستنجاء

---

(٦٨) «الآيات الشيطانية»، ص٣٦٣-٣٦٤.

والمنع من استعمال اليمنى، واعتبره من هذا القبيل. وهذه عشوائية غالباً ما يتخبط فيها المناوئون لظاهرة ما فيتعذر عليهم تقييم عناصرها المختلفة بحسب طبيعتها وظروفها والغاية منها. وفيما يخص القاعدة المذكورة فهي تندرج في منظومة النظافة التي تشغل في التعاليم الإسلامية مكانة خاصة. ذلك لأن اليد اليمنى تستعمل أكثر من اليسرى لاسيما في الأكل والمصافحة، فخصصت اليسرى للتنظيف من الغائط والبول. وكان نبي جاهليا من الموسويين في النظافة»[٦٩].

عدا عن أن هادي اعتبر نفسه في هذا التعليق أكثر أهلية من سلمان رشدي لاختيار الأمثلة المناسبة لأغراض هذا المقطع من الرواية فقد أساء فهم المقطع كلياً كما سيتضح لكل من يراجع النص الأصلي بدقة. اختار رشدي عامداً متعمداً أمثلة عشوائية وبصورة لا تراعي الدقة الموضوعية والأمانة التاريخية (الصفات التي لا يتعب هادي من الإصرار عليها داخل الأدب وعلى حساب روحه أيضاً) لأن هدفه ليس معالجة «مشكلة حقيقية تلاحق المسلم في كل نأمة وحركة وتسكن معه في فراشه» أو «تقييم عناصر الظاهرة المختلفة بحسب طبيعتها وظروفها والغاية منها»، بل هجاء ظاهرة دينية ـ شرعية بأكملها (بغض النظر عما إذا كانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية أم هندوسية أم كونفوشوسية أم بوذية) وتعريتها والسخرية منها وتبيان مدى تعسفيتها واعتباطيتها وعبثيتها ولاعقلانيتها وبخاصة في عصرنا الحاضر. أما الظاهرة المعنية فهي تلك التشريعات الدينية، بما فيها الأوامر والنواهي الشرعية، التي تستعبد الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته وتخضعه لسلطانها في كل شاردة وواردة، في كل صغيرة وكبيرة وتافهة إن كان في حياته الخارجية أو الداخلية. فإن عطس فهناك قاعدة تتحكم به، وإن تثاءب هناك قاعدة ثانية تؤدي الغرض نفسه، وإن حلم هناك قاعدة ثالثة لذلك، وإن خرج من باب الدار ... ، وإن دخل بيت الخلاء ... ، وإن رفّ قلبه أو جفنه ... قواعد، قواعد، قواعد، أوامر، نواهي، فروض، سنن إلى ما لانهاية تلاحقه كلها في الحياة والممات وما بعد الممات أيضاً. فأي فسحة من الحرية أو الذاتية أو المبادرة أو الاستقلال أو الإرادة تبقى للإنسان، إذن، في ظل شروط وشرائع وأحكام وقواعد وتحريمات وتحليلات كهذه؟ ويجد القارئ في المقطع التالي مثالاً صارخاً عن كيف يريد هادي لـ سلمان رشدي أن يكتب روايته:

«لو أراد سلمان رشدي أن يموذج شخصية قلقة ينفذ منها إلى نقد الدين الإسلامي لما احتاج إلى سلمان الفارسي الذي لا يصلح تاريخه لهذا الغرض على الإطلاق. هناك شخصيتين كان بالإمكان تروية أحدهما دون إشكال يفضح سوء النية، هما أمية بن أبي

---

(٦٩) «الحرية»، ٢٩/ ٧/ ١٩٩٠، ص٤٤.

الصلت والنضر بن الحارث والأول شاعر مشهور كان يؤمن بالله وينبذ الأصنام . وقد حصل على حظ من الثقافة الدينية عن طريق التماس مع اليهود والمسيحيين في العربيا والشام وكان الناس يتوقعون منه أن يتابع محمد ويصدق به ، لكنه أشاح عنه بعدما التقى به وتعرفه عن كثب . أما النضر فقد تثقف بالحيرة واستوعب ثقافة الفرس وتاريخهم ، وهو من قريش . ولما ظهر محمد كذبه وكان يقول لقريش إن لديه علماً ليس عند محمد مثله . وهو الوحيد الذي قارع محمد بالحجة ولم يقف عند مجرد الرفض العنادي لدعوته كما هو حال عامة أهل مكة . وفي معركة بدر كان النضر حامل لواء قريش وأسره المسلمون . وتقول أكثر الروايات إن محمد أمر بقتله وتفيد أخرى أنه جرح في المعركة ولما وقع في الأسر أضرب عن الطعام حتى مات . وبالطبع ، كان للنبي مصلحة أكيدة في موته . وأنا مع الروايات التي تقول بأنه أمر بقتله ، وإن كان قد مات من جرح أو إضراب عن الطعام فقد وفى بالغاية المنشودة . ومن بين الصحابة أنفسهم ، شخصيات تصلح لغرض سلمان رشدي المزعوم ، أذكر هنا حُرقوص بن زهير ، وهو صحابي بارز اقترن اسمه بالاعتراض على قسمة غنائم حُنين ، قال لمحمد وناداه باسمه : يا محمد قد رأيت ما صنعت اليوم ، قال أجل ، قال لم أرك عدلت . فغضب وقال ويحك إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟ ويضيف مؤرخو السيرة إلى الحوار استطراد من محمد يقول : «يخرجْ من ضئضئ (عنصْر) هذا قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة» . والإشارة إلى الخوارج . وكان حرقوص قد انضم إلى علي بن أبي طالب وقاتل معه تلاقي الجمل ومعاوية ، ثم انشق عليه بعد التحكيم فكان من زعماء الخوارج وقتل في معركة النهروان . وهو من قبيلة تميم التي خضعت لتأثيرات مزدكية قبل الإسلام . أليست هذه الغرارات أقرب إلى غرض كاتب يريد نقد الدين لوجه الله؟»(٧٠) .

في التحليل الأخير ، إن القراءة «المعيارية ـ التصويبية» للأدب على طريقة هادي تحرمنا وتحرمه معنا من تحسس ما يحاول أديب مثل رشدي إنجازه فنياً عبر التقاط شذرات من الواقع والتاريخ ؛ رفع مقاطع من مرويات من هنا وحكايات من هناك ؛ انتقاء لقطات ونتف من طُرَف الحياة العادية : في الشارع ، في المنزل ، في السرير ، في المكاتب ، في الدائرة الحكومية ، في الاستوديو الخ وإعادة تركيبها قطعة قطعة ، شذرة شذرة ، نتفة نتفة لتعطينا كلاً مونتاجياً معيناً يفعل فعله فينا . في لحظات أخرى قد نجده وهو يقحم هذه الشذرات والنتف والمقاطع في سياق سرده الروائي أو هو يموضعها في نسيجه ـ بصورة أو بأخرى ـ ليخرج علينا بمفارقة كولاجية تصفعنا مرة وتضحكنا في المرة الثانية

(٧٠) أنظر «ذهنية التحريم» ، ط٢ ، ص٣٩٧-٣٩٨ .

كما قد تصدمنا في المرة الثالثة؛ فتفتح لنا أفقاً جديداً، أو تطلق العنان لسلسلة غنية من التداعيات والصور والأفكار والذكريات والانفعالات فينا؛ أو قد ترغمنا على التراجع خطوتين إلى الوراء لنَصْفن لحظة فيما نحن فيه ونتأمله؛ أو تجعلنا نفكر من جديد بمسلمات كثيرة فنراجع ونعيد النظر بكل ما هو عادي ومألوف وثابت ومتحجر ومتشيء في حياتنا وحولنا. نعيد النظر ونراجع العادي عبر ما هو فوق العادة، والمألوف بأساليب غير مألوفة والمكرَّس بطرائق طازجة لم تتكرس بعد، والمسلَّم به بوسائط لم يسلِّم بها أحد بعد. بعبارة ثانية، تحرمنا قراءة هادي وأخواتها من احتمال أن نرى في فنان مثل رشدي نموذجاً حياً عن الـ(bricoleur) على حد وصف ليفي ـ شتراوس للإنسان وهو منهمك في بناء أشيائه وعوالمه المادية والثقافية والميثولوجية والخطابية والفنية والروحية عموماً من الشذرات والشظايا والأجزاء والقطع التي تضعها الحياة تحت تصرفه أو تقذفها في وجهه.

أخطأ هادي حين ثارت حفيظته على رشدي بسبب المبلغ الكبير الذي قبضه الأخير لقاء رواية «الآيات الشيطانية» والذي بلغ عربونه ـ على حد تأكيد هادي ـ «فقط سبعمئة وخمسين ألف جنيه استرليني». وكثيراً ما تروى هذه الواقعة من جانب أعداء رشدي للتدليل على أن المال الذي كسبه هو بمثابة رشوة أو تسديد لأتعاب عميل مأجور أصلاً إما للاستعمار الغرباوي أو للأممية الخمينية ـ الغرابية. وأحب أن أبين هنا أن المبلغ المذكور ليس عربوناً ستليه أموال كثيرة فيما بعد، كما يوحي كلام هادي مثلاً، بل هو "Advance on royalties" (كما يسمى في عالم النشر ومعاملاته)، أي سلفة تدفع للكاتب مقدماً وتقتطع فيما بعد من نصيبه من عائدات الكتاب استناداً إلى سعر الغلاف. ويعرف كل من وقع عقداً مع دار نشر (لاسيما في الغرب)، أولاً، أن حقوق المؤلف المالية تتراوح عادة بين ٦٪ و١٠٪ من سعر الغلاف، وثانياً، أن قرشاً واحداً لا يمكن أن يصل إلى يده من دخل الكتاب قبل خصم قيمة السلفة التي قبضها مقدماً ويجب ألا ننسى اقتطاعات ضرائب الدخل اللاحقة والمرتفعة جداً والتصاعدية جداً في بلد مثل بريطانيا وأمثالها.

أما أن تكون السلفة التي قبضها رشدي مرتفعة إلى هذا الحد وقتها فهذه مسألة خاضعة لقوانين السوق ولاعتبارات المنافسة الحادة جداً (إلى حد المضاربة) بين الناشرين الكبار في الغرب على اجتذاب الكتّاب الرائجين دوماً والمهمين أحياناً. معروف أن الروائي الذي يظفر بجائزة جونكور في فرنسا، مثلاً، يتصدر اسمه فوراً قوائم الكتب الأكثر مبيعاً وتنفد الطبعة تلو الطبعة من روايته الرابحة والمربحة في وقت واحد، ناهيك عن بيع حقوق ترجمة أعماله إلى اللغات الأخرى ومداخيلها. معروف كذلك أن دور النشر تتهافت فوراً على توقيع العقود مع الروائي الفائز ـ عارضة عليه سُلفاً

سخية وشروط نشر مغرية ـ مقابل نشر رواياته المقبلة وإعادة نشر إنتاجه السابق وترجمة أعماله إلى لغات حية أخرى. بعبارة ثانية، لا يخرج المال الذي قبضه رشدي لقاء حقوقه في رواية «الآيات الشيطانية» عن قواعد النشر المذكورة وممارساته المعروفة في العالم الرأسمالي. فبعد أن حصدت روايتا «أطفال منتصف الليل» و«العار» بعض أهم الجوائز وأشهرها، ما كان على رشدي إلا أن يفتح مزاداً علنياً، في أوساط الناشرين، على مخطوط روايته التالية حتى يتلقى العروض السخية والسلف الكبيرة وشروط النشر المغرية وعقود الترجمة المجزية قبل أن يعرف الناشرون محتوى الرواية أو معنى عنوانها أو حول ماذا تدور أحداثها. فضلاً عن ذلك يجب ألاّ ننسى أن أعمال رشدي لها رواج واسع في أسواق إضافية كبيرة ومهمة مثل الهند والباكستان وبنغلادش وجنوبي أفريقيا. على كل حال أضحت السلفة التي حصل عليها في الثمانينيات تبدو أقل من عادية بالقياس إلى السلف المماثلة المدفوعة إلى أنداده من الكتاب والروائيين (وله هو أيضاً على الأرجح) في أواسط التسعينيات من القرن. على سبيل المثال حصل روائي بريطاني رائج جداً تجارياً هذه الأيام (Jeffrey Archer) على سلفة قدرها ١٥ مليون جنيه استرليني على حساب عائدات رواية لم يكتبها بعد وستنشرها الشركة العملاقة (Harper Collins) حالما ينتهي من تأليفها. طبعاً، تصدر النبأ صفحات الجرائد في العالم الأنكلو ـ سكسوني وقتها[٧١]. وفي أحدث صفقة من هذا النوع حصلت كاتبة سيناريوهات تلفزيونية وسينمائية من الهند على سلفة مقدارها نصف مليون استرلينية على حقوق مخطوطة روايتها الأولى (بما في ذلك حقوق الطبعة الأمريكية وحقوق الترجمة إلى الألمانية والإيطالية) على الرغم من أنها غير معروفة خارج بلدها على الإطلاق. اسم الروائية أروندهاتي روي (Roy) وعمرها ٣٦ سنة ولا تتجاوز روايتها ٢٨٠ صفحة وعنوانها «إله الأشياء الصغيرة». حصلت على هذا المبلغ نتيجة مزاد علني حقيقي جرى بين دور النشر البريطانية الكبرى على شراء حقوق الطبع والتوزيع وما إليه فازت بها شركة «فلامينغو» العملاقة متعددة الجنسيات والعابرة للقارات[٧٢]. وفي آخر تحقيق أجرته صحيفة الـ(Independent) البريطانية عن ما يسمى في عالم النشر بـ نادي «السوبر ـ مؤلفين» وعن السُلف التي يقبضونها مقابل حقوق إنتاجهم توصلت إلى النتائج التالية[٧٣]:

ـ مارتين إيميس (Martin Amis): نصف مليون استرلينية في صفقة على كتابين مع شركة هاربركولينز.

---

(٧١) *The Guardian Weekly*, september 17, 1995.

(٧٢) *The Guardian Weekly*, september 8, 1996.

(٧٣) *The Independent*, June 13, 1996, p.8.

ـ باربرا تيلور برادفورد (Barbara Taylor Bradford) : ١٧ مليون استرلينية في صفقة على ثلاثة كتب مع الشركة ذاتها .

ـ جيفري آرشر (Jeffrey Archer) : ٢٢ مليون استرلينية في صفقة على ثلاثة كتب مع الشركة ذاتها .

ـ مايكل ريدباث (Michael Ridpath) : مليون استرلينية في صفقة على روايته الأولى «ولدوا للتجارة» مع شركة هاينيمان .

ـ إدوينا كوري (Edwina Currie) : ٢٠٠ ألف استرلينية في صفقة على روايتها الأولى «مسألة برلمانية» مع شركة هودر و ستاوتون .

ـ ناعومي كامبل (Naomi Campbell) : ١٠٠ ألف استرلينية في صفقة على روايتها الأولى «بجعة» مع شركة أوريون .

أخطأ هادي كذلك في نقطة أخيرة لابد لي من التعليق عليها . يقول الزميل ما يلي بالنسبة لاستقبال الانتليجنسيا الغربية لـ«الآيات الشيطانية» :

> «مثلما يفرح أي مؤمن بتَزْنية غريمه في العقيدة ، فرح المؤدلجون الغربيون وتلامذتهم في الشرق بكتاب سلمان رشدي . وقد صدرت عنهم تقييمات للرواية تطفح بالإعجاب من دون أي تحفظ قد تمليه القراءة النقدية . ولم ينس هؤلاء ، وهم في مجموعهم من الليبراليين ، أن ينفوا عن سلمان رشدي تهمة معاداة الدين ... » .

وللتدليل على صحة تعميمه لا يسوق هادي إلا رأياً منقولاً عن مقال في «الغارديان» الأسبوعية بالإضافة إلى ملخص سمعه في إذاعة لندن لمحاضرة ألقاها «الناقد هارولد هنتر عن الرواية» . وأسمح لنفسي بالاستطراد قليلاً هنا لأبين لهادي أن الملخص الذي سمعه من إذاعة لندن لا علاقة له بناقد يدعى هارولد هنتر وإنما بكاتب مسرحي ذائع الصيت اسمه هارولد بينتر (Harold Pinter) قام وقتها بقراءة محاضرة لسلمان رشدي نيابة عنه لأن الأمن البريطاني منع الروائي المهدد بالموت من الظهور علناً أمام الجمهور حرصاً على سلامته . ألقيت المحاضرة بالنيابة عن صاحبها يوم ٦ شباط (فبراير) ١٩٩٠ في مؤسسة الفن المعاصر في لندن وكان عنوانها : «أمَا من شيء مقدس ؟» . أذاع راديو لندن وقتها خبراً عن الحدث وملخصاً عن المحاضرة . ونشر رشدي نص محاضرته في الكتاب الذي جمع فيه مقالاته النقدية حتى حينه تحت عنوان «أوطان خيالية»[٧٤] .

---

(٧٤) مرجع مشار إليه سابقاً ، ص٤١٥-٤٢٩ . "Is Nothing Sacred?", *Imaginary Homelands*, pp. 415-429

قبل أن أعرف بما كتبه هادي حول هذه المسألة كنت قد ناقشت بشيء من الإسهاب في «ذهنية التحريم» الموقف الحقيقي للغرب عموماً وللأنتليجنسيا الغربية تحديداً من قضية رشدي وروايته مبيناً خطأ مهاجمي رشدي العرب في اعتقادهم المتسرع ورأيهم غير المسؤول وغير المدروس بأن الغرب وقف مع رشدي على طول الخط وأيد روايته ودافع عنها بلا تحفظ نكاية بالإسلام. وتأكيداً للطرح الذي قدمته سابقاً أريد أن أحيل هادي إلى مقال نقدي صدر في شتاء ١٩٩٣ يوثق بالتفصيل وبالأسماء الصريحة وبالنصوص الدقيقة المواقف المناهضة والرجراجة والمترددة والغامضة والملتبسة والعدائية التي وقفها بعض أبرز رموز الأنتليجنسيا البريطانية وأكثرهم شهرة وتأثيراً من رشدي وروايته. وصاحب المقال هو المفكر اليساري البريطاني فريد هاليداي(٧٥) أحد أبرز المختصين بالجزيرة العربية وبسياسات الدول العظمى نحوها ولكن من منظور مختلف عما عودنا عليه خبراء الغرب في بلادنا ولأغراض مغايرة لما ألفناه في دراسات هؤلاء عن مجتمعاتنا. لذا يحمل كتابه الرئيسي عن المنطقة عنواناً نادراً بل فريداً في الغرب: «الجزيرة العربية بلا سلاطين»(٧٦). وفي أحدث كتاب نشره هاليداي أضاف التعليق التالي بالنسبة للجانب الآخر من هذه المسألة:

> «كان يقال منذ سنوات إنه بعد أن ألّف رشدي كتاباً عن الهند («أطفال منتصف الليل») وآخر عن الباكستان («العار») سيؤلف كتاباً عن بريطانيا. صدر هذا الكتاب لاحقاً (أي «الآيات الشيطانية»)، وبعد الغضبة الأولى للمسؤولين الإسلاميين جاء دور الوزراء البريطانيين في استنكار نظرة الكتاب التهكمية والمعادية للعنصرية إلى المملكة المتحدة وخاصة بسبب انعكاساتها على البوليس نفسه»(٧٧).

كذلك أريد لفت انتباه هادي إلى المقال الذي نشره رشدي مؤخراً في صحيفة «الغارديان»* البريطانية بمناسبة حلول الذكرى الثامنة لصدور «فتوى الخميني» وعودة بعض مراكز القوى في النظام الإسلامي الحاكم في إيران إلى تهديده بالعمل مجدداً على تنفيذ حكم الإعدام فيه وبزيادة الجائزة الموضوعة على رأسه. لخص رشدي تجربته مع مواقف الحكومات الأوروبية من قضيته بالعبارات التالية:

---

(٧٥) Fred Halliday, "The Fundamental Lesson of the Fatwa", *New Statesman and Society*, 12 February, 1993, pp. 16-19.

(٧٦) Fred Halliday, *Arabia Without Sultans*, Penguin Books, London, 1975.

الترجمة العربية: «الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية»، ترجمة حازم صاغية وسعد محيو، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٥.

(٧٧) Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, I.B. Tauris, London, 1995, p.126.

* *The Guardian*, 14/2/1997.

«يؤسفني القول أيضاً إن استجابة الاتحاد الأوروبي لمثل هذه التهديدات لم تتعدَّ المستوى الرمزي إلا قليلاً، أي أنها ـ وبكلمة واحدة ـ لم تحقق شيئاً. كان يفترض بأوروبا هذه التي تهم الأوروبيين أن تفعل ما هو أكثر من مجرد التأكيد بأنها لا تقبل بمثل هذه التهجمات. كان يفترض فيها السعي للضغط على إيران إلى أقصى الحدود وإلى تخفيف الضغط، بأكبر مقدار ممكن، عن الذين تتعرض حياتهم للخطر. لكن الذي حدث هو عكس ذلك تماماً، إذ لم تتعرض إيران إلى أي ضغط يذكر بشأن هذه المسألة، في حين ظل بعضنا واقعاً تحت مقدار لا بأس به من الضغط لمدة ثماني سنوات. أخذت أفهم، أثناء السنوات الثماني هذه، طبيعة الالتباسات القائمة في قلب أوروبا الجديدة. سمعت وزير خارجية ألمانيا يقول، بهزة كتف لامبالية، «هناك حدود» لما يمكن أن يفعله الاتحاد الأوروبي من أجل حقوق الإنسان... سمعت وزير خارجية بلجيكا يقول لي إن الاتحاد الأوروبي يعرف كل شيء عن نشاطات إيران الإرهابية على الأرض الأوروبية ضد المنشقين الإيرانيين. أما بالنسبة للأفعال، فلا أكثر من ابتسامة تنم عن سأم صاحبها (أي وزير خارجية بلجيكا) من تكاليف الحياة، أي هزة كتف أخرى لامبالية. لم يرفض وزير خارجية إيطاليا، أثناء رئاسة بلاده للاتحاد الأوروبي، الإجابة عن رسائلنا المتعلقة بهذه القضية فحسب، بل رفض حتى مجرد الاعتراف باستلامها. وفي هولندة، وجدت نفسي مضطراً لأن أشرح للمسؤولين في وزارة الخارجية هناك الأسباب الموجبة لعدم قبول الاتحاد الأوروبي فكرة شرعية الفتوى استناداً إلى أسس دينية. مُنعت من دخول الدانمارك بحجة كاذبة أخذت شكل الوجود الملفق لـ«خطر معين» على حياتي هناك، إلا أن الخطر المذكور تلاشى، بقدرة قادر، في وجه الضجة التي أثارها المنع في البلد. أعرف، طبعاً، أن الدانمارك مصدرٌ رئيسي للجبن الأبيض إلى إيران كما وأنّه يبذل جهوداً حثيثة لزيادة علاقاته التجارية بذلك البلد. وأثناء رئاسة إيرلندة للاتحاد الأوروبي ـ والتي انتهت مدتها للتو ـ عرض عليَّ ديك سبرينغ (Dick Spring) الاجتماع به. ولكن، ويا للغرابة، احتاج ترتيب الاجتماع إلى ستة أشهر وإلى بذل أعظم الجهود. أثناء اجتماعنا، أكد لي السيد سبرينْغ أن قرارات قمة دابلين ستتضمن تصريحاً شديد اللهجة ضد الفتوى. لكن شيئاً من هذا لم يصدر عن القمة (تسعى إيرلندة هي الأخرى إلى توسيع تجارتها مع إيران)... ».

في الواقع يبدو لي الآن واضحاً أن الانقسام الأعمق والأهم بالنسبة لقضية رشدي ليس الانقسام المألوف بين الشرق والغرب، بين الإسلام وأوروبا بقدر ما هو الانقسام الواقع داخل كل مجتمع من مجتمعات الشرق والغرب معاً التي مستها الرواية أو طالها الزلزال العالمي الذي نجم عنها. لذا أثار ضعف رد فعل النخب الغربية المتنوعة واستهتارها وتهاونها إزاء رواية رشدي وقضيته ردود فعل غربية

من نوع آخر ترصد هذا الضعف وتنتقد التهاون وتستنكر الاستهتار من باب يقظة الغرب على نفسه ومن باب الدفاع الواعي عن أفضل ما عند أوروبا من قيم ومبادئ وثقافة دون أن يعني ذلك، بالضرورة، تبني رشدي دون تحفظ أو الدفاع عنه بحرارة زائدة أو تجنب توجيه أية اتهامات لاذعة له لأن الغرض الأساسي من ردود الفعل المذكورة هو الدفاع عن أوروبا والغرب، عبر رشدي وقضيته وأدبه، قبل أن يكون الدفاع عن رشدي نفسه. وسأقدم للقارئ (وهادي معه) فيما يلي بعض الأمثلة عما ذكرته:

(أ) قدم الروائي الألماني الأعظم اليوم غونتر غراس استقالته من عضوية أكاديمية برلين للفنون سنة ١٩٨٩ على أثر رفض الأكاديمية استخدام صالاتها لعقد اجتماع تضامني عام مع سلمان رشدي متهماً إياها بالتخلي عن مسؤوليتها التاريخية وتبعه في ذلك الفيلسوف الألماني المعاصر غونتر آنديرز (Gunter Anders)[٧٨].

(ب) بمناسبة حلول الذكرى الخامسة لإصدار الإمام الخميني حكم الإعدام على رشدي خصصت صحيفة «الغارديان» البريطانية مقالاً رئيساً للموضوع قدمت فيه التقييم التالي لموقف القوى السياسية الرئيسية في البلاد من رشدي وروايته:

> «هاجم اليمين رشدي بمرارة وحقد لكن ذلك كان متوقعاً. إن الأكثر إثارة للقلق هو الطريقة التي تعامل بها معه من كان يتوقع منهم أن يناصروه ... لكنهم تخلوا عنه؛ راوغوا في أحسن الأحوال أو رفضوا الانحياز إلى هذا الطرف أو ذاك. ماذا جرى لليبرالية اليسار الليبرالي؟»[٧٩].

(جـ) نشرت مجلة «النيويوركر» (واحدة من أهم المجلات الثقافية ـ الأدبية في الولايات المتحدة الأمريكية وأكثرها عراقة ونفوذاً وتأثيراً) دراسة عن قضية رشدي وتفاعلاتها انتقدت فيها نقداً لاذعاً تخاذل النخب الغربية في موقفها من «الآيات الشيطانية» مهاجمة بصورة خاصة وزير خارجية بريطانيا يومها ـ جيفري هاو ـ بسبب التصريح الذي أدلى به بهذا الخصوص إلى هيئة الإذاعة البريطانية. قال المستر هاو، وبصفته الرسمية وقتها، ما يلي عن الرواية:

> «أريد أن أؤكد أننا لا ندعم حرية التعبير لأننا نحب الكتاب (أي «الآيات الشيطانية») أو لأننا نتفق معه. إن الحكومة البريطانية والشعب البريطاني لا يحبان الكتاب. الكتاب نقدي إلى أقصى الحدود وفظ بحقنا كما أنه يقارن بريطانيا بألمانيا هتلر»[٨٠].

---

(٧٨) *Fiction, Fact and the Fatwa*, Article 19, International Center Against Censorship, London, 1994, p.18.

(٧٩) *The Guardian*, November 2, 1994.

(٨٠) *The New Yorker*, February 21, 1994, p.100.

(د) نشرت مجلة «الأتلانتيك مانثلي» الأمريكية الواسعة الانتشار مقالاً مطولاً تحت عنوان «أصدقاء رشدي» تهكمت فيه على هذا النوع من الأصدقاء قائلة عنهم بالنتيجة «مَلاّ أصدقاء؟» . قارن المقال قضية رشدي في الربع الأخير من هذا القرن بقضية دريفوس في فرنسا في الربع الأخير من القرن الماضي مشبهاً الانشقاق العميق الذي خلفته القضية اللاحقة في المجتمعات الغربية المعاصرة بالشرخ الهائل الذي كانت قد أحدثته مسألة دريفوس في المجتمع الفرنسي وقتها ليخلص إلى أن سلوك يسار الوسط في الغرب اليوم (أصدقاء رشدي المفترضين) لم يكن أفضل بكثير من سلوك يمين الوسط فيما يتعلق بالدفاع عن «الآيات الشيطانية» وصاحبها . لاحظ المقال ، على سبيل المثال ، أنه حتى في لحظة تعرض حياة رشدي لخطر الموت كان رد فعل معظم المعنيين بالأمر في وطنه الثاني ، بما في ذلك الأصدقاء المفترضين ، هو «الشماتة العارية»[٨١] . أما المقال الذي نشرته مجلة «إسكواير» الأمريكية الشهيرة للغرض ذاته فقد أكد أن التزام الحكومة البريطانية بحماية رشدي لا يتعدى الرغبة في تجنب الإحراجات التي ستنجم حتماً عن نجاح «عميل دولة أجنبية» باغتيال روائي مشهور جداً من رعاياها وعلى أرضها[٨٢] .

أضف إلى ذلك كله الإدانة القوية التي أصدرها مؤخراً الروائي التشيكي الكبير ميلان كونديرا (Milan Kundera) لمواقف الأنتليجنسيا الغربية (والغرب عموماً) من رواية رشدي في كتابه الأخير «عهود مغدورة»[٨٣] . يقول كونديرا ساخراً متهكماً :

> «عامل الأدباء والمثقفون وحديثو العهد بالصالونات الرواية (أي «الآيات الشيطانية») بازدراء ... رفضوا قراءة عمل عدّوه ببساطة نموذجاً للإثارة . وقّعوا العرائض كلها لصالح رشدي في الوقت الذي كانوا يعتبرون أنه من الأناقة بمكان التفوه بكلام ، مشفوع بابتسامة ترفع ، (من النوع التالي) : «كتاب رشدي؟ لا ، لا ، لا ! لم أقرأه» . وانتهز رجال السياسة الفرصة للإفادة من هذه الحال الغريبة ، «حال الإهانة» اللاحقة بروائي لا يحبونه . ولن أنسى ذلك المظهر من الإنصاف والفضيلة الذي استعرضوا أنفسهم فيه وقتها قائلين : «نحن ندين حكم الخميني . حرية التعبير مقدسة عندنا . ولكننا ندين أيضاً وبالمقدار ذاته هذا الهجوم على الإيمان الديني . إنه هجوم معيب وحقير يُهين روح الشعوب»»[٨٤] .

---

(٨١) *The Atlantic Monthly*, March, 1994, p.24.

(٨٢) *Esquire*, January, 1993, p.72.

(٨٣) Milan Kundera, *Testaments Betrayed*, Faber and Faber, London, 1995.

(٨٤) المرجع السابق ، ص٢٥ .

يلخص هذا الأديب والناقد الإنجاز الأعظم في يومنا هذا لما يسميه بـ«رواية الجنوب» أو الرواية المتدفقة منذ فترة على أوروبا والشمال عموماً من «منطقة العالم الواقعة تحت خط العرض الخامس والثلاثين» بحركة التجديد الكبرى التي أدخلتها تلك الرواية على الفن الروائي الأوروبي المعاصر عموماً عبر إعادة ربطه مجدداً بالينابيع الأولى للرواية الأوروبية كما تفجرت أصلاً مع فرانسوا رابيليه وسرفانتس وبوكاتشيو وغيرهم. يقول كونديرا بهذا الصدد:

«... أفضّل أن أتكلم بصورة عامة عن **الرواية الآتية من تحت خط العرض الخامس والثلاثين**، رواية الجنوب بما هي ثقافة روائية جديدة وعظيمة تتصف بحس خارق للعادة بالواقع من جهة وبخيال منفلت من عقاله يحطم كل قاعدة من قواعد المعقول أي المعقول الأورو ـ مركزي، من جهة ثانية»[٨٥].

وشرح قصده على النحو التالي:

«أذكر محادثة جرت بيني وبين غابرييل غارسيا ماركيز منذ عشرين سنة قال لي فيها إن «كافكا هو الذي بيّن لي أنه بالإمكان الكتابة **بطريقة أخرى**». و«الطريقة الأخرى» تعني: اختراق حاجز ما يبدو معقولاً ليس هرباً من العالم الحقيقي (كما فعل الرومنطيقيون) بل لإدراكه بصورة أفضل»[٨٦].

ثم يضيف قائلاً:

«ومع أن الروايات المُنتجة تحت خط العرض الخامس والثلاثين غريبة قليلاً عن الذوق الأوروبي فإنها امتداد لتاريخ الرواية الأوروبية ولشكلها ولروحها حتى أنها تقترب بصورة مذهلة من بداياتها الأولى. لا يجري النسغ الرابيليزي (نسبة إلى فرانسوا رابيليه) القديم اليوم بهذا المقدار من الفرح كما يجري في أعمال هؤلاء الكتاب غير الأوروبيين»[٨٧].

ويشخص كونديرا الأزمة العالمية الناشئة عن «الآيات الشيطانية» بالعبارات التالية:

«في اللحظة التي كان فيها الإسلام الإيراني يبتعد عن الاعتدال الديني متجهاً نحو ثيوقراطية محاربة كان تاريخ الرواية ينتقل أيضاً مع رشدي من ابتسامة توماس مان المهنية الرقيقة إلى الخيال المنفلت من عقاله والمستمد من إعادة اكتشاف ينبوع الضحك الرابيليزي: واصطدم النقيضان كل بشكله الأكثر تطرفاً»[٨٨].

---

(٨٥) المرجع السابق، ص٣٠ (التشديد في النص الأصلي).

(٨٦) المرجع السابق، ص٥٢-٥٣ (التشديد والقوس في النص الأصلي).

(٨٧) المرجع السابق، ص٣١.

(٨٨) المرجع السابق، ص٢٦.

ويخلص كونديرا إلى إدانة تقطر منها السخرية المرة للأنتليجنسيا الأوروبية («أولاد الرواية») ولأوروبا نفسها («مجتمع الرواية») على تقاعسهما عن الدفاع عن الفن الروائي الأوروبي، بخاصة بعد تجديده الآتي من الجنوب، لحظة اصطدامه بنقيضه، أي بالثيوقراطية الإسلامية في إيران وحلفائها في كل مكان. يقول بهذا الصدد:

«... مع تجريم «الآيات الشيطانية» تم تجريم فن الرواية بحد ذاته. لهذا إن أكثر ما يثير الحزن في هذه القصة الحزينة كلها ليس الحكم الذي أطلقه الخميني ... بل عجز أوروبا عن الدفاع عن الفن الأكثر أوروبية من أي فن آخر، أي فن الرواية، وعجزها عن أن تشرحه بأناة لنفسها ولغيرها. بعبارة أخرى عجزها عن أن تشرح ثقافتها وتدافع عنها. تخلى «أولاد الرواية» عن الفن الذي شكّلهم. أوروبا، «مجتمع الرواية»، تخلّت عن نفسها. لا مفاجأة بالنسبة لي في أن يُنكِّد لاهوتيو السوربون ـ البوليس الايديولوجي للقرن السادس عشر الذي أحرق هذا العدد من الناس ـ حياة رابيليه وإرغامه على الفرار والاختباء. أما الذي يدهشني ويثير إعجابي أكثر بكثير فهو الحماية التي كان يوفرها له رجالات زمانه المتنفذين من أمثال الكاردينال (du Bellay) والكاردينال (Odet) وبالدرجة الأولى فرانسوا الأول ملك فرنسا. هل كان هؤلاء يدافعون عن المبادئ؟ عن حرية التعبير؟ عن حقوق الإنسان؟ كان يحركهم دافع أفضل: حبهم للأدب والفنون. لا أرى في أوروبا اليوم كاردينال (Du Bellay) أو فرانسوا الأول. لكن هل مازالت أوروبا هي أوروبا؟ هل مازالت «مجتمع الرواية»؟ ... أم أنها أخذت تتحرك باتجاه حقبة أخرى ... لم يعد لفنونها فيها أية أهمية تذكر؟ وإن كان الأمر كذلك ما الداعي للدهشة إذا لم تُفرط أوروبا في الانزعاج حين حُكم بالموت، وللمرة الأولى في تاريخها، على فن الرواية، على فن أوروبا بامتياز؟»(٨٩).

ويقدم كونديرا من هذا المنطلق التقييم التالي لرواية رشدي:

«... تنظر («الآيات الشيطانية») إلى الحداثة الأوروبية نظرة ملؤها الريبة ولا تقدمها أبداً على أنها أرقى من القدم الشرقي. تستكشف الرواية «تاريخياً وسيكولوجياً» النصوص المقدسة القديمة ولكنها تبين أيضاً إلى أي حد يجري امتهانها من جانب التلفزيون والدعاية وصناعة التسلية والشخصيات اليسارية التي تتأسف على تفاهة هذا العالم الحديث ... إن أحداً ليس على حق أو على باطل بالتمام والكمال في هذا الكرنفال الهائل من النسبية الذي يشكله هذا العمل»(٩٠).

---

(٨٩) المرجع السابق، ص٢٧-٢٨.

(٩٠) المرجع السابق، ص٢٧.

ثم يعترف قائلاً عن الرواية :

«أظهرت لي لأول مرة في حياتي شعرية الدين الإسلامي والعالم الإسلامي»[٩١] .

واضح إذن أن لشعرية رشدي الروائية فوائدها أيضاً .

جلي كذلك أن إدانة كونديرا «لأولاد الرواية» ولقارة الرواية على تقاعسها المخجل عن الدفاع عنها قد حرك رشدي ليقول كلمته فنشر مقالاً جاء وكأنه استجابة لنداء كونديرا نفسه تحت عنوان يفسر نفسه بنفسه : «مرة أخرى : دفاعاً عن الرواية»[٩٢] . شدد رشدي هو أيضاً على أهمية الفن الروائي الآتي من الجنوب اليوم من الأطراف البعيدة في حقن الرواية الأوروبية التقليدية بدماء طازجة وعلى دورها في تجديد شبابها مؤكداً نشوء رواية من نوع جديد نتيجة عملية التلاقح والتداخل والتثاقف هذه («الهند ، البحر الكاريبي ، أمريكا اللاتينية» الخ) . دافع عن الرواية في كل مكان راداً على تلك النخب الأوروبية التي أخذت تنعيها وتشهر موتها وما شابه معلناً أنه إذا كان الوهن قد أصاب الرواية في أوروبا فإن هذا لا يعني أن الفن الروائي بحد ذاته قد انتهى أو أنه في أزمة قاتلة لأن الروايات الجيدة اليوم تنبع وتتفتح في كل مكان تقريباً على سطح الكرة الأرضية وبغض النظر عما يجري في أوروبا على هذا الصعيد . أما بالنسبة لـ«الآيات الشيطانية» فقد دافع عنها مداورة في وجه الغرب نفسه بتذكيره «أولاد الرواية» وأساتذتها ونقادها وقراءها في أوروبا بتاريخهم الأدبي على النحو التالي :

«كانت الكتابة الجيدة دوماً عرضة للهجوم وبصورة خاصة من جانب الكتاب الجيدين الآخرين . إن أية نظرة سريعة إلى التاريخ الأدبي ستبين أنه ما من رائعة من روائع الأدب ظلت بمنأىً عن الهجوم عند نشرها وما من كاتب بقيت سمعته بمنأىً عن تهجمات معاصريه . عدّ أريسطوفانيس يوريبيديس مجرد جامع كليشيهات وصانع دمىً رثة . ظن صاموئيل بيبس أن (مسرحية) «حلم ليلة صيف» تافهة وسخيفة . لم تعلق شارلوت برونتي أية أهمية على أعمال جين أوستن . سخّف إميل زولا (مجموعة بودلير الشعرية) «أزهار الشر» . تفّه هنري جيمس (روايتي جورج اليوت) «ميدل مارتش» و«صديقنا المشترك» . سخر الجميع من «موبي ديك» . أعلنت صحيفة «الفيغارو» لحظة نشر «مدام بوفاري» أن «السيد فلوبير لا يعرف كيف يكتب» . قالت فيرجينيا وولف عن «عوليس» بأنها رواية «قليلة تربية» . أما ناقد صحيفة «أوديسّا كوريير» فقد قال عن «آنّا كارنينا» بأنها مجرد هراء عاطفي ...»[٩٣] .

---

(٩١) المرجع السابق ، ص٢٦ .

(٩٢) "In Defence of the Novel, Yet Again", *The New Yorker*, June 24, 1996, pp.48-55.

(٩٣) المرجع السابق ، ص٥٨-٥٩ .

اختتم هادي تعليقه على «ذهنية التحريم» بإشارة إلى أني ألححت كثيراً «على ماضي سلمان رشدي» وعلى «روايتيه السابقتين اللتين حظيتا بالتقييم حتى من السلفية الإيرانية» وعلى «نصرته للساندينيين المغدورين» ليخلص إلى وضع الاستنتاج التالي على لساني: «إن صاحب هكذا ماضي لا يمكن أن ينخلع على جلدته ليصبح حالة أخرى مغايرة». رد هادي على هذا الإلحاح من جانبي بعبارات من النوع التالي:

«إن الإنسان لا يثبت على حالة واحدة إلا إذا كان من جنس الملائكة ... كثيراً ما رأينا أشرار يصبحون صلحاء وصلحاء يصيرون أشرار ووطنيين يتحولون إلى عملاء، وخونة يصبحون وطنيين ... إن الذي حوّل برتراند راسل من مجرم حرب نووي إلى مناضل كوني من أجل ضحايا الامبريالية النووية في فيتنام وفلسطين، يمكنه أن يحول سلمان رشدي من سانديني إلى عميل. الواقع أنه لا أحد يضمن نفسه. وعندما فيلسوف مثل غارودي يلبس العمامة في خريف عمره، فمن يجرأ على التنبؤ أن صادق العظم لن يلبسها وهو الآن لايزال في خمسينياته؟ وهل أضمن نفسي؟! من يقول اني لن أصبح في شتاء العمر عالم من علماء الشيعة ...»(٩٤).

وأنا بدوري أقول لهادي لسنا بحاجة إلى افترضات ملائكية أو شيطانية شكلية تماماً من نوع أن كل شيء جائز في هذه الدنيا وكل شيء ممكن في هذا الكون لنستنتج ما إذا كان رشدي قد تخلى في أدبه ومواقفه عن ماضيه الوطني والتقدمي وتحول إلى عميل. مازال رشدي حياً يرزق، ينشر الروايات والقصص القصيرة والمقالات والتعليقات والتصريحات والمقابلات مع الصحف والمجلات. ويبدو لي أن المنهج الأفضل للتيقن مما إذا كان رشدي قد تحول بالفعل من «ساننديني إلى عميل» ـ على حد تعبير هادي نفسه ـ يكمن في دراسة إنتاجه الأدبي والنقدي اللاحق ومقارنته برواياته الأولى ومن ثم استخلاص حُكم ما حول هذه المسألة وطرحه للنقاش الجاد والمراجعة النقدية وليس في لغو لا طائل منه عن إمكان تحول كل شيء إلى ضده في المستقبل على طريقة: من يضمن ألاّ يتحول صادق جلال العظم إلى لابس لعمامة المشائخ الخ ... نعرف جميعاً أنه لا توجد ضمانات من هذا النوع بالمطلق واعتماد هادي على غيابها الطبيعي في محاجحته يشي أصلاً بتهافت الحجة وهزال الموقف وضعف الفكرة والانتقال، بالتالي، إلى أسلوب التعجيز والمعاجزة والمكابرة في النقاش.

---

(٩٤) «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٣٩٩.

الفصل الرابع

نقد النقد

I

قدّم الزميل الدكتور عبد الرزاق عيد في مقاله الموسع «مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم»»[1] ما بدا لي أنه الدراسة العربية الجادة الوحيدة تقريباً لـ«الآيات الشيطانية»: دراسة مبنية على غوص حقيقي في الرواية وعلى قراءة ناضجة لإشاراتها ودلالاتها ومعانيها وعلى تصور واضح ومتقدم لمعنى النقد الأدبي ودوره ومهمته في التعامل ليس مع النص الأصلي وحده، بل ومع النصوص المعلّقة عليه أو الشارحة له أو الداخلة عليه أو المنطلقة منه أو الموازية له كذلك. بعبارة أخرى، وحدها دراسة الدكتور عبد الرزاق تعاملت مع أدب رشدي كأدب وليس كتاريخ أو فقه أو منطق أو سياسة أو فكر أو مجرد غرب/ شرق وما إليه، ولكن دون أن تهمل، في الوقت ذاته، أهمية التاريخ والمنطق والفقه والسياسة والفكر والشرق والغرب في الأدب المعاصر عموماً وفي «الآيات الشيطانية» تحديداً. لهذه الأسباب كلها فرحت بالدراسة واغتنيت بها ويسعدني الآن أن أدخل في نقاش بنّاء معها ـ على ما أرجو ـ وفي حوار تكاملي مع صاحبها أتناول فيهما جملة القضايا الهامة والمسائل الحيوية المثارة فيها إن كان بالنسبة لكتابي «ذهنية التحريم» أو بالنسبة لرواية رشدي نفسها، وسأبدأ باقتباس الفقرة التالية من دراسة الدكتور عبد الرزاق:

> «ويقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بين له أن رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات «تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً». هكذا يضعنا الدكتور العظم، منذ المقطع الأول

---

(١) مجلة «الحرية»، عدد ٥١٤، ٢٢-٢٨ آب (أغسطس) ١٩٩٣، ص٣٤-٣٨؛ وعدد ٥١٥، ٢٩ آب (أغسطس) ـ ٤ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣، ص٣٧-٣٩. أنظر كذلك «ذهنية التحريم» ط٢، ص٣٦٧-٣٩٠.

في الصفحة الأولى من المقدمة، أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية «تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ» لأننا، وفق هذا الحكم، سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين!».

يبدو من هذا الكلام ـ ومن غيره في مقال الزميل ـ وكأني أصدرت قراراً مسبقاً وتعسفياً في مقدمة «ذهنية التحريم» يعلن «الآيات الشيطانية» أعظم رواية في التاريخ! وتصويباً لهذا القرار يذكّرنا الدكتور، أولاً، بأن «الآيات الشيطانية» ليست «أكثر أهمية وقيمة فنية وإبداعية» من روايتي رشدي السابقتين: «أطفال منتصف الليل» و«العار». وثانياً، بأن العنصر الفذ والفريد الذي لا سابقة له في الرواية ينحصر تماماً في شخصية جبريل فاريشتا وفي خطها السردي العام.

لا أعرف لماذا حمل الدكتور عبد الرزاق كلامي على هذا المحمل الطائش وغير المسؤول لاسيما وأن صفحات كتابي تبين بما لا يترك مجالاً لأي التباس أو شك أن المعني بـ«التطور الفريد» وبـ«الحدث الفذ الذي لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً وغرباً» ليس «الآيات الشيطانية» بحد ذاتها وكأدب خالص، بل قضية سلمان رشدي والمشكلة العابرة للقارات التي أثارتها روايته بمجملها، أي مجموع التفجيرات والتفاعلات السياسية والدولية والدينية والعالمية والإعلامية والثقافية الخ... التي ترتبت عليها. أضف إلى ذلك أنه لا شيء في «ذهنية التحريم» يشي بأني اعتبرت «الآيات الشيطانية» ـ كرواية ـ أعظم «أهمية وقيمة فنية وإبداعية» من «أطفال منتصف الليل» و«العار»، كما أني مازلت على قناعة بأن الوقت لم يحن بعد لإصدار أية أحكام جدية بعيدة المدى على «الأهمية والقيمة الفنية والإبداعية» لـ«الآيات الشيطانية» إن كان بالمقارنة مع أعمال رشدي الأخرى أو مع كلاسيكيات الأدب عموماً. وأفضّل ترك مثل هذه المسائل لامتحان الزمن والمستقبل والأجيال اللاحقة التي ستعيد، على الأرجح، قراءة رواياته وتعيد تقييم مزاياها الفنية وخصائصها الجمالية وإضافاتها الإبداعية إلى أن يتحدد لها موقع ما ومكانة ما وأهمية ما في حركة الأدب الروائي في القرن العشرين. مازلت على قناعة كذلك بأنه ليس في شخصية جبريل فاريشتا بحد ذاتها أو في خطها السردي على امتداد الرواية كلها ما يستحق وصفه بالفذ أو الفريد أو الحدث الذي لا سابقة له في التاريخ (لاسيما تاريخ الأدب) مهما كان نوع استقبالنا لهذه الشخصية الروائية ومهما كان نوع تفاعلنا معها ومهما كان رأينا فيها وفي مهارة خالقها وفي موقفه منها. أنا مقتنع كذلك بأن الحدث العالمي ـ الدولي الذي تفجر باسم الرواية وبسببها والذي لازمها تماماً منذ تلك اللحظة ـ بما في ذلك حكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني ـ هو بالفعل حدث فذ وفريد ولا سابق له في التاريخ الحديث شرقاً وغرباً وذلك لأسباب شرحتها بشيء من التفصيل في «ذهنية التحريم». وقعت الحادثة الأدبية ـ السياسية الوحيدة

في القرن العشرين التي تحمل شيئاً من الشبه بحادثة «الآيات الشيطانية» في نهاية خمسينيات القرن وأقصد بها رواية بوريس باسترناك «الدكتور جيفاغو» كما سبق أن ذكرت.

تقودني هذه الملاحظات إلى السؤال المباشر الذي طرحه عليّ الدكتور عبد الرزاق مشكوراً بالعبارات التالية: «هل تستحق «الآيات الشيطانية» هذا الاهتمام من قبل مفكر عرف عنه نزعته الحوارية السجالية مع المشكلات الأكثر راهنية وسخونة وأهمية؟». ويتبين من السياق الذي ورد فيه السؤال أن الدكتور عبد الرزاق يعتقد أن مشكلات أعظم بكثير من قضية رشدي ومسائل أكثر راهنية بما لا يقاس من مسألة روايته قد مرت على العالم عموماً وعلى العالم العربي تحديداً في السنوات الأخيرة ولم أعرها الاهتمام الذي تستحق، كمفكر وكاتب، مفضلاً عليها فقاعة «الآيات الشيطانية» ومصير صاحبها. لذا يأخذ علي الصديق الدكتور برقة، أولاً، كوني لم أكتب «منذ أربع سنوات سوى ما كتبته عن سلمان رشدي» وثانياً، حماستي الزائدة في الدفاع عن رشدي واندفاعي المفرط في تبني الرواية والمنافحة عنها في وجه أعدائها وخصومها ونقادها.

في معرض الإجابة، لابد من الإشارة هنا: (أ) إلى أن الدكتور عبد الرزاق نسي أني أصدرت خلال الأربع سنوات المشار إليها في عتابه كتاباً يحمل عنوان: «ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ» (٥٣١ صفحة) وأعرف منه شخصياً (ومن أصدقاء مشتركين أيضاً) مدى اهتمامه بالكتاب ومدى تثمينه له؛ (ب) إلى أن حماستي الزائدة في الدفاع عن رشدي واندفاعي المفرط في تبني روايته كانا رد فعل مشروع ومدروس ومطلوب في مواجهة المغالاة العبثية في إدانته وتجريمه والدعوة إلى قتله من جهة، وفي مواجهة الهيجان شبه الغريزي في اللعن المسبق للرواية من جانب أناس يفترض أنهم أبعد البعداء عن ردود الفعل الغريزية في كل ما يتعلق بشؤون الفكر والعلم والفن والأدب والثقافة عموماً، من ناحية ثانية. وفي معرض الإجابة أيضاً أقول: نعم، تستحق «الآيات الشيطانية» الاهتمام الذي أوليتها إياه وذلك لأسباب وجيهة عديدة منها ما هو شخصي وذاتي وفردي ومنها ما هو موضوعي ومشترك ومرتبط بالشأن العام. وتجنباً للتكرار لا يسعني هنا إلاّ أن أحيل القارئ إلى مقدمة «ذهنية التحريم» ليعيد النظر مجدداً في التلخيص الدقيق والواضح الذي قدمته هناك لأبرز الأسباب الموضوعية والعامة التي جعلت «الآيات الشيطانية» وحادثتها تفرضان نفسيهما عليّ وعلى وعيي واهتماماتي إلى هذا الحد وبهذه القوة والحدة. وكان بودي أن أسمع رأي الدكتور عبد الرزاق، بشيء من التفصيل، في تلك الأسباب وفي تقييمي لوجاهتها وخطورتها وراهنيتها ودرجة سخونتها. أضف إلى ذلك ضرورات احترام مبدأ الحد الأدنى القائل بحق أي متهم في الدفاع عن

نفسه وعن أعماله وأفعاله قبل إصدار حكم إعدام (أو غيره) عليه وإن تعذر ذلك على المتهم، لسبب من الأسباب، يفترض بالآخرين القيام بهذا الواجب خاصة إذا أهملت «المحكمة» واجبها في تعيين محام له وعنه. فكما أن هناك شيئاً اسمه الحق العام في مواجهة المتهم هناك أيضاً شيء اسمه حق المتهم العام في أن يحظى بدفاع مقبول عن شخصه وحياته ومصالحه قبل إصدار الأحكام عليه. ولا أعتقد أني بحاجة إلى تقديم المزيد من التبريرات والتسويغات لإقدامي على محاولة دفاع فكرية وثقافية وأدبية عن «الآيات الشيطانية» وصاحبها في العالمين العربي والإسلامي.

في ملاحظة أخرى سجّل علي الدكتور عبد الرزاق المأخذ التالي:

> «هذه الإشارة المنهجية استدعاها المنهج المضاد للدكتور العظم، الذي تعامل مع «الآيات الشيطانية» كوثيقة فكرية، تماماً كما تعامل معها خصومه، وهكذا كثرت «الفتاوى» وقلّت القراءات، وتحولت مقاربات النص إلى شكل من أشكال السجال الفقهي الذي يحرّم ويجرّم، ويحلّل ويبرئ، وتحولت «الآيات الشيطانية» من نص أدبي تخييلي إلى وثيقة للاتهام أو البراءة، مولدة ثنائية الكفر والإيمان، ليصطبغ المنهج المدان من قبل الباحث، ومنهجه المضاد بهذه الثنائية».

لا أنكر أن أكون قد تعاملت، في بعض اللحظات، مع نص رشدي الأدبي التخييلي «كوثيقة فكرية» أو أن أكون قد انزلقت، عن غير وعي، إلى شيء من منهاج خصومي في مناقشته، إلا أن عذري في ذلك هو أني تناولت الرواية في «ذهنية التحريم» من خلال نقد وتحليل وتفنيد التهجمات والإدانات والاستنكارات والانتقادات والتعليقات التي جاد بها هؤلاء الخصوم في معالجتهم العصبية والتعصبية لـ«الآيات الشيطانية» وفي ردود فعلهم شبه الهستيرية عليها. بعبارة ثانية، أطلب من الزميل الدكتور عبد الرزاق أن يضع في اعتباره هنا أني كنت أرد في كتابي على طروحات وأساجل مناهج تعمدتْ رفض كل أسلوب في التعامل مع «النص الأدبي التخييلي» غير أسلوب التحريم والتحليل، التجريم والتبريء؛ كل أسلوب غير أسلوب السجال الفقهي وتصحيح الأدب بالتاريخ وقياس النص الروائي بتزمت الموقف العقائدي المسبق ـ الصنع. على سبيل المثال، كان لابد لي من أجل الرد على الجوقة التي لم تر في نص رشدي إلا تشويهاً للحقائق الثابتة وتزويراً للوقائع التاريخية وتحويراً لروايات تراثية شبه مقدسة من إطلاع القارئ على النص الأصلي لحديث الغرانيق كما ورد في مراجع التراث الأصلية وفي وثائقه الفكرية الأولية على الرغم من قناعتي بأن مثل هذا العمل ليس شرطاً ضرورياً على الإطلاق للتعامل الراقي والمتقدم مع هذه الرواية تحديداً أو مع أي عمل أدبي مؤثّر آخر عموماً. بعبارة أخرى، اضطرتني الجوقة المذكورة ـ بعد أن ملأت الدنيا اتهامات وإدانات ولعنات ـ إلى التبني المؤقت

والجزئي لأسلوب التعامل مع الرواية «كوثيقة فكرية» لتحقيق أغراض سجالية وتوضيحية لا أكثر، علماً بأن عمليات النقد والرد والتفنيد كثيراً ما تفرض على صاحبها - حفاظاً على فعاليتها ونجاعتها - ملاقاة الخصم في منتصف الطريق أحياناً أو المشي معه بعضاً منها، على أقل تعديل، في أحيان أخرى. والدكتور عبد الرزاق نفسه ليس غريباً عن هذا الأسلوب لأنه تعامل هو أيضاً مع نص رشدي الروائي - ولأغراض تكتيكية إيضاحية مؤقتة - وكأنه وثيقة فكرية حين تكلم بإسهاب في مقاله عن العولمة الرأسمالية والاغتراب ووثنية السلعة المطلقة في العالم المعاصر بالإضافة إلى عمليات تحويل كل شيء في هذه الحياة، مهما كانت طبيعته، إلى بضاعة مطروحة في سوق من الأسواق. كما انزلق هو أيضاً، في بعض المواقع واللحظات، إلى محاكمة الرواية وكأنها رواية أفكار وأفكار معاكسة، رواية أطروحات وأطروحات مضادة.

حدث هذا: (أ) حين جعل، عند نقطة معينة في مقاله، من وجود صراع الأفكار في الرواية أو عدم وجوده أحد المعايير الأساسية لمدى تمتعها «بدينامية التطور الدرامي الحواري التعددي» أو عدم تمتعها به، (ب) وحين جعل الفرصة التي تتيحها الرواية أو لا تتيحها لكل من الأطروحات التي يفترض أنها مطروحة فيها بأن تصطدم بالأطروحات الأخرى مقياساً على جودتها الأدبية، (جـ) وحين جعل من إعطائها أو عدم إعطائها «للمنظور التراثي حقه الكامل والمشروع» في التعبير عن نفسه في سياقها ميزاناً لما إذا كانت الرواية قد حملت خطابها النهضوي بجدارة أم لم تحمله. ما الداعي لهذا الاستنفار للأفكار والأطروحات والحقوق الكاملة والمشروعة (بدلاً من الصور والتداعيات والانفعالات والإحالات الضمنية والتراكيب اللغوية والموسيقى الداخلية والشعرية والروائية وزوايا الرؤية السينمائية والعمليات المونتاجية والكولاجية الخ) عند قراءة «الآيات الشيطانية» ومحاكمتها سوى الانزلاق مرة أخرى إلى التعامل معها كوثيقة فكرية في لحظات معينة؟ أم هل يفترض بالأدب الجيد، مثلاً، أن يوزع بالعدل والقسطاس الحقوق المشروعة على أصحابها وأن يترك بحياد وموضوعية الأفكار تتبارى والأطروحات تتصارع في نسيجه إلى أن تُميّز الفكرة الطيبة نفسها عن الفكرة الشريرة وإلى أن تُثبت الأطروحات السليمة جدارتها في مواجهة الأطروحات الفاسدة؟ وأستدرك هنا لأقول إن «الآيات الشيطانية» تفيض بالأفكار المتعاكسة والمتوازية والمتقاطعة وتطفح بالأطروحات المتناقضة والمتضاربة والمتكاملة وتموج بالحقوق الكاملة والناقصة والمشروعة وغير المشروعة وشبه المشروعة دون أن تكون في أية لحظة من لحظاتها رواية أفكار أو رواية أطروحات أو رواية حقوق مهما كان نوعها. كما أحب أن أؤكد قناعتي، بهذه المناسبة، أنه لكي يحصل تقدم حقيقي على هذا الصعيد

لابد لنا جميعاً من تجاوز هذه الأساليب والطرائق والمناهج كلها في التعامل مع النصوص الأدبية التخييلية باتجاه اعتماد منهج آخر ـ أرقى بكثير وأكثر رهافة بما لا يقاس ـ شرح الدكتور عبد الرزاق معالمه خير شرح بقوله إن مراحله الضرورية تبدأ :

« ... بالفهم، فالشرح، فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحول دون الفهم الواحد، والاستنباط الواحد فالحكم الواحد، لأننا بذلك ندخل نفق الإسقاط وليس فضاءات التأويل والدلالة التي تتيح لنا تفحص المستويات المتعددة والمتنوعة، المتصارعة والمتناغمة بين البنية الخارجية والداخلية للنص، أو ما يسميه الجرجاني بـ«المعنى الظاهر والمعنى الباطن»، لكي نبلغ المعنى الكامن وراء الكلمات، من أجل الوصول إلى البنية التكوينية للنص بمستوياته الدلالية المتنوعة».

يوم يصبح هذا المنهج، أو ما يقترب منه، هو منهج العفوية والسليقة عند النقاد العرب في تناولهم الأدب يكون قد أشرق يوم جميل حقاً على الثقافة العربية الحاضرة والمقبلة. لهذا وجدت استنتاج الدكتور عبد الرزاق بأن محاولاتي «إثبات صحة الوقائع التاريخية التي يحيل إليها خطاب جبريل الهذياني عديمة المعنى» لأنها تعمل على إضفاء «العقلانية والمنطق على خطاب يقدم نفسه روائياً بوصفه خطاباً هذيانياً مشوشاً» هو في غير محله تماماً. في غير محله لأن من يتعامل مع الصيغ التي سيطرت على تناول جوقة النقاد المذكورة لنص رشدي الروائي فهو مضطر بالتأكيد للتذكير بأوليات وبديهيات مثل الوقائع التاريخية التي يحيل إليها النص الروائي الذي نحن بصدده. ولا يعني هذا التذكير أي إضفاء خارجي للعقلانية والمنطق على هذيانات جبريل فاريشتا بقدر ما يعني أن المادة الخام لهذا الهذيان كله لم تهبط من كوكب آخر على صاحبها ولم تنبثق إلى الوجود نتيجة اختراع عقله المريض لها. إذ للهذيان في الأدب دلالاته ومعانيه ومغازيه وعقلانيته ومنطقه ورسالته أيضاً وكثيراً ما وجد النقد الأدبي نفسه مضطراً لتفسير هذه الدلالات والمعاني وشرحها وتأويلها، عند تناوله للنص الأدبي نفسه، بعقلانية ومنطق وحجة ومنهج لا هذيان فيها كلها البتة. إن النقد الأدبي الجيد لا يهذي لكنه يتناول حالات الهذيان ويفهمها ويؤولها دون أن ينزع عنها صفتها الهذيانية بفرضه عليها عقلانية مستوردة من خارجها. أما من يتعامل مع النص الروائي استناداً إلى منهج «الفهم فالشرح فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل ...» واستناداً إلى قراءة «تطمح لأن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية في نظام الخطاب الروائي ذاته» وإلى «الحوار الذي يمنح النص تجدده اللامتناهي عبر انفتاحه على الاحتمالات والقراءات، وقدرته على تجديد نفسه باندراجه في تناص مستمر» لا يحتاج بالتأكيد إلى

إثبات أية وقائع تاريخية قد يحيل إليها النص إلا بالمعنى الثانوي للعبارة. ولا شك عندي في الوقت الحاضر أن من فضائل قضية رشدي وروايته علينا إرغامنا جميعاً على فتح ملف هذه القضايا جميعها علناً وعلى أوسع مساحة ثقافية ممكنة ومناقشتها بقوة وجرأة وحيوية (لا تسمح بها الظروف الطبيعية عادة) وأمام جمهور عريض مشدود إلى ما يجري يتجاوز مدمني القراءة والمتابعة وأصحاب الاختصاص والاهتمام التقليديين. أما إحساسي الراهن فهو أن المشاركين في هذه المعمعة خرجوا منها جميعاً وعلى العموم أكثر وعياً وحكمة ورزانة وتجربة بالنسبة للمسائل المطروحة وتعقيداتها مما كانوا عليه حين دخلوها. كل واحد منا تغير إلى هذا الحد أو ذاك عبر المشاركة، بصورة أو بأخرى، في هذا الصخب الثقافي المثمر والمجدي في نظري والذي لم يمر علينا مرور الكرام، كما أرجو ألا أكون على كبير خطأ في ظني هذا.

إن من يحمل على محمل الجد ما قاله الدكتور عبد الرزاق عن منهج «الفهم فالشرح والتفسير والتأويل» وعن «الدلالات والخطاب والحوار» وعن انفتاح النص على «القراءات والاحتمالات والتناص» في تناول الأدب مدعو بالتأكيد للتعامل مع علاقة نص رشدي الروائي بنص الطبري الذي يروي حادثة الغرانيق تعاملاً يركز، على سبيل المثال وليس الحصر، على كيفية استقبال روائي معين عند نهاية القرن العشرين لنص عتيق وكيفية استيعابه له وإعادة إنتاجه لمعناه وشخوصه ودلالاته وسرديته وتوتراته الداخلية وصراعاته الضمنية بلغة حديثة هي غير لغته الأصلية وفي عصر مغاير تماماً للعصر الذي أنتجه ولجمهور قارئ مختلط الاختلاط كله: فيه الأوروبي، وفيه الهندي والعربي والأفريقي، وفيه المسلم والمسيحي واليهودي والوثني واللاديني الخ، هذا كله في لحظة عولمة نمط الإنتاج الرأسمالي بالمطلق واختراقه في العمق مجتمعات الكرة الأرضية قاطبة وبلا استثناء بما في ذلك ثقافاتها الكلاسيكية ودياناتها العتيقة وعاداتها المكرسة وتقاليدها الموروثة وأنماط معاشها المستقرة وتفاصيل حياتها اليومية والعادية بالإضافة إلى تشكيلاتها المعرفية السائدة منذ القدم. لا شيء يبقى على حاله في هذا الوضع ونثر رشدي القلق والمتوتر وسريع الإيقاع يعكس هذه الحالة العامة الطامة.

وأريد أن أذكّر هنا بأني كنت قد أكدت في «ذهنية التحريم» أن رشدي استعار رواية الطبري وحولها إلى أدب رفيع ـ متكئاً في ذلك على سورة النجم ـ بإعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية قوية ومؤثرة[٢]. هذه هي حقيقة ما فعله رشدي بـ«حديث الغرانيق». وأريد أن أذكّر كذلك بأن مناهج «الفهم فالشرح والتفسير والتأويل» وأساليب ترك النص منفتحاً على «القراءات والاحتمالات

---

(٢) «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٢٠٦.

والتناص» تفقد جلّ أهميتها وفاعليتها ومعناها إن هي أهملت هذه الحقيقة لاسيما وأن رواية الطبري مفعمة ضمناً بالعناصر الدرامية الخام كلها، مثل:

«صراع النبي مع نفسه بالنسبة لولائه الأولي لأهله وعشيرته ومدينته من ناحية ولمتطلبات دعوته الكبرى التي كانت تصطدم اصطداماً مباشراً وعنيفاً بالولاء الأول، من ناحية ثانية. تدخّل الشيطان في هذا الصراع الداخلي لترجيح الولاء الأول على الدعوة ومتطلباتها. تدخّل جبريل لإعادة التوازن بإلغاء ما حققه الشيطان ثم ترجيحه الدعوة على الولاء العشائري الأصلي. أهمية المكسب الكبير الذي ربحته الدعوة الجديدة، دون صراع أو إراقة دماء، بانضمام قريش كلها إلى الإسلام نتيجة النطق بالآيتين المذكورتين، أي تحقق الهدف المباشر الذي كان يجاهد النبي من أجله ويعمل. خطورة النتائج المترتبة على سحب الآيتين من التداول وإلغائهما بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لصراعهم مع خصومهم... شك جبريل بأن خطأ ما قد وقع في آيات التنزيل وطلبه إلى النبي إعادة تسميع السورة بأكملها عليه ليتأكد من سلامة ما نطق به من وحي. توبيخ جبريل للنبي على ما صدر عنه مضافاً إليه تعديل التنزيل وتصحيحه. طرح السؤال عما إذا كان ذلك كله قد تم بإرادة الله وعلمه أم لا؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب ما الحكمة في ذلك؟ وإذا كان بالنفي فهل هذا ممكن وجائز؟ إلى آخره إلى آخره»[٣].

إذن ما معنى امتناع الخبراء في تقنيات عمليات الفهم والشرح والتأويل والتناص وفنونها عن تطبيق ذلك كله على النصين المعنيين بغرض إضاءتهما معاً ومساعدتنا على استيعاب دلالاتهما المتجاورة والمتخاطبة والمتداخلة حكماً[٤]؟ لذا أريد أن أبدأ هنا بالإشارة إلى دلالة مركبة واحدة من هذه الدلالات، أي نقل أدب رشدي نص الطبري من زمن الأزل إلى زمن الزمن؛ من مستوى تكشّف أحداث مقررة مسبقاً وفقاً لخطة مقدرة منذ الأزل إلى مستوى الأفعال والاختيارات والانفعالات والقرارات والسياسات والحسابات؛ من منطق لا جديد تحت الشمس حقاً وما كان يمكن لشيء أن يكون على غير ما هو عليه إلى منطق الإمكان والاحتمال والتجديد والإضافة والخلق؛ من سردية طَبَرية خطية جبرية تتابع فيها رواية الوقائع - من أكثرها عظماً إلى أعظمها تفاهة - برتابة لا تغيُّر في نبرتها ولا تبدّل في وتيرتها إلى سردية رشدية حرة غزيرة الأبعاد والاتجاهات تتفاعل فيها الوقائع حسب أحجامها وأهميتها بحيوية ديناميكية تتغير نبرتها من حالة إلى حالة وتتبدل وتيرتها من ظرف إلى

---

(٣) المرجع السابق.

(٤) يجد القارئ نص رواية الطبري عن «حديث الغرانيق» منشوراً في «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٢٠٤-٢٠٦.

ظرف ويتحول مزاجها من لحظة إلى لحظة؛ ومن السكينة والصفاء والهدوء والطمأنينة والسلام التي تطبع كلها سرد الطبري إلى الصخب والتقلب والشك والاصطدام والشجار والصراع التي يتميز بها كلها تناص نص رشدي مع نص الطبري الأول. بعبارة ثانية ينقل سرد «الآيات الشيطانية» لحديث الغرانيق مفهوم الطبري لـ«التاريخ» وتتابع أحداثه من دائرة القدر والمصير والجبر إلى دائرة التاريخ والصيرورة والحرية والفعل. تأريخ الطبري للحديث لا تاريخ فيه أو له، أما رواية رشدي للحديث نفسه فهي التاريخ بذاته: بقلقه وتقلباته وانفعالاته وتعرجاته ومفاجآته وتناقضاته وتشوهاته وحركيته وعدم اكتماله. وفي الوقت الذي يريد فيه الطبري تأبيد أحداث التاريخ الإسلامي التي يسردها بإحالة معناها إلى خارج التاريخ يعمل أدب رشدي على إرجاعها إلى تاريخيتها وزمانيتها وجوازها وإنسانيتها وتناقضاتها بغرسها مجدداً في حركة التاريخ التي كان الطبري (وأحفاده) قد انتزعها منها. إن تاريخية إعادة السرد هذه وتناصها عند رشدي هي التي تجعل أحداث وقائع حديث الغرانيق وشخوصه تبدو متحولة متناقضة ومتزامنة ومتوترة ومتصارعة ومتكاملة في وقت واحد.

ينجز رشدي هذه المهمة ـ كأي فنان جيد ـ بفرضه شكلاً فنياً جديداً على مادة خام موجودة قبلاً ومألوفة مسبقاً بحيث «يُمَشْكلها» ويكسر رتابتها بوضع مسافة ما بيننا وبينها فنراها من زاوية أخرى غير مألوفة أو ننظر إليها بعين جديدة أو نكتشف جوانب مغايرة خفية لها أو نلمح شيئاً ما عن حقيقتها العميقة عارية عن المظاهر والأغلفة والأقنعة وبكل تناقضاتها وصراعاتها وتوتراتها الداخلية. من أبرز الآليات لتي يلجأ إليها رشدي لهذا الغرض توحيده الشكل الجديد بالمضمون القديم بحيث يستبدل نص الطبري الوصفي ـ الإخباري بنص روائي ـ أدائي يعبر بأسلوبه وتراكيبه وحركته ونبرته ذاتها عن الرسالة نفسها التي لم يكن النص الأول يطمح إلى أكثر من وصفها وصفاً والإخبار عنها إخباراً. على سبيل المثال إذا أعلمنا الطبري أنه «لما رأى رسول الله ... تولّي قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مباعدتهم ... تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه ... » أعاد رشدي تقديم الحال ذاتها بنص تعبيري يجعل القارئ المتنبه يحس كأنه يعيش ألمَ تولي قومه عنه فيشق عليه هو أيضاً مباعدتهم له ويتحسس بجوارحه هذا التمني في أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبينهم إلى أن يرى بأم عينه وبذاته وعلى صفحات الكتاب نزول هذا الذي تمناه من فوق أو فورانه من الأعماق، لا فارق في ذلك. وإذا أخبرنا الطبري بأنه حين أنزل الله سورة «النجم» على الرسول: ولما بلغ جبريلُ ««أرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه ما كان يحدِّث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه: «تلك الغرانيق العلا، إن شفاعتهن لترجى» ... »، أعاد رشدي تقديم الحال ذاتها بنص أدائي

يجعل القارئ يشعر وكأنه يحدّث نفسه هو أيضاً ويتمتم الآيتين الشيطانيتين دون أن يدري ماذا يفعل ويحس بأنفاس إبليس وهي تقترب منه ويستشعر وسوساته وهمساته تتفاعل في سريرته وأحشائه وكأنها استجابة شيطانية لشيء ما كان يريده ويتمناه في أعماقه أصلاً. وعلى هذا النحو تنقلب سردية الطبري الشكلية الرتيبة والسكونية الباردة إلى سردية عضوية حية وديناميكية متوترة وحميمة.

أما التكنيك الآخر الذي يلجأ إليه رشدي لمعالجة المادة القديمة فيتلخص في إعادة توزيع أزمنة السرد وأمكنته وأحداثه وشخوصه وتضايفيته وانسيابيته وسببيته ونبرته ومناخاته وإعادة ترتيبها وصياغتها وتقديمها كلها وفقاً لمتطلبات الشكل الفني الأدائي الجديد وقواعده وأغراضه وجمالياته. لذا نجد أن الأحداث البعيدة عن بعضها مكانياً وزمانياً وسببياً في النص الأول وقد تحولت إلى وقائع متقاربة أو متقابلة أو متطابقة في النص الثاني؛ والوقائع القريبة مكانياً والمتعاقبة زمانياً والمترابطة سببياً فيه قد تفككت وانفصلت عن بعضها البعض ليعاد ترتيبها وفقاً لمقتضيات الشكل الفني الآخر. كما يمكن أن نجد الأحداث المتتابعة عطفاً (و، و، و...) في المادة الأولية القديمة وقد جرى تركيزها فجأة في لحظة امتلاء نفسي من لحظات الزمن الحاضر تضم دفعة واحدة ما كان وما هو كائن وما سيكون. وقد نجد كذلك أن ما يقدمه السرد الأصلي على أنه واقعة عادية بريئة (واقعة الغرانيق مثلاً) لا تثير عند صاحب السرد أية اهتمامات فوق عادية أو أية تساؤلات استثنائية وقد ظهرت في السرد الجديد وكأنها مزيج من الخيال والذاكرة والواقع والتوقع والرواية والإسقاط والتوتر والتناقض والصراع. وكثيراً ما يحدث في هذا النوع من المعالجة الأدبية للنص الأول أن تقطع السرد فجأة لقطة ارتدادية (فلاش باك) تضيء شيئاً ما في الماضي له أثر على ما يحدث الآن أو أن تخترقه لقطة أمامية تختلس النظر باتجاه المستقبل ملمّحة بسرعة إلى شيء ما سيترتب لاحقاً على أفعال وخيارات تتم الآن أو أن تقتحمه شطحة من شطحات الخيال والفانتازيا المدهشة (على طريقة روائيين من عيار ماركيز وغونتر غراس وميلان كونديرا) لتتوج العملية كلها بانبثاق معنىً تركيبي جديد تماماً في الذهن أو بانبلاج أساليب أخرى غير مألوفة في رؤية العالم وتحديد المواقف من الحياة. تُذكّرني هذه الطريقة في إعادة تشكيل النص القديم وسرده بتجارب حميمة أعيشها يومياً ولكن لا أنتبه لها إلا في لحظات الوعي الحاد ويقظة مساءلة النفس أو تأمل الأدب المعاصر (والسينما الجديدة، طبعاً) الذي يقتنصها بألف طريقة وطريقة:

- لقطة من هنا لا أفهم معناها إلا بعد أيام أو أشهر وعلى ضوء أحداث كثيرة لاحقة (قد يضغطها الروائي كلها في ومضة نفسية واحدة).

- موقف من هناك لا أدرك مغزاه إلا بعد تفحص ذاكرتي جيداً بحثاً عن زمن ضائع ما.

ـ حوار أجريته مع زميل أو زميلة عن المستقبل وذهني شارد في الماضي لأن المستقبل الذي يجري الحديث عنه يبدو وكأنه استعادة بشعة أو جميلة أو ... أو ... لشيء ما كان أو وقع .

ـ أتحدث عن شخص أعرفه لأفاجأ بأني لا أعرفه ولأتبين فيما بعد بأني تعرفت عليه بشكل سيئ وسأتعرف عليه بصورة أفضل بعد سنوات ...

ـ أصطدم بشخص وموقف لا يعنيانني بشيء لأجد بأن المعنى أخذ يتكشف ببطء ويتبلور عبر مزيد من التجارب والمعلومات والصدف وطوارئ الحياة الخ .

ـ أتوقف من فترة لفترة لأعيد تجميع الأجزاء المتفرقة والشذرات المتناثرة من تجاربي الحياتية الحميمة هذه لأشكّلها في صورة ما واضحة المعالم نسبياً أو في سياق ما يوضح لي معناها ولو بصورة مؤقتة وجزئية لكني أعرف في الوقت نفسه أن الحياة سترغمني على إعادة النظر مجدداً بالصورة وبالسياق وبالمعنى على ضوء استمراريتها وتدفقها اللذين لا ينتهيان .

سأضرب مثالاً سريعاً مستمداً هو الآخر من إعادة تقديم رشدي لحديث الغرانيق . ففي حين يبدأ سرد الطبري بوصف لتمني الرسول في أعماقه بأن ينزل الله عليه ما يقارب بينه وبين قومه الذين شق عليه مباعدتهم له يبدأ سرد رشدي بشخص ماحوند متجهاً للاجتماع بأبي سمبل (بناء على دعوة من الأخير) لإجراء مفاوضات سياسية خطيرة وحاسمة تتناول علاقة دعوته وحركته في تلك اللحظة بألدّ أعدائه وبالتالي بالقوم الذين صعب عليه ابتعاده عنهم وشق عليه ابتعادهم عنه . في الوقت ذاته بقي ثلاثة من أتباعه المقربين ينتظرون عودته للاطلاع على نتيجة المفاوضات . وفي حين يخبر الطبري قارئه ويعلمه مباشرة بما يجري من أحداث واضعاً إياه في موقع ممتاز ، يترك رشدي قارئه ينتظر مع المنتظرين لما سيسفر عنه الاجتماع . بعبارة ثانية لا يعرف قارئ نص رشدي أكثر مما يعرفه شخوص الرواية أنفسهم إن كان بالنسبة للمتفاوضين منهم أو بالنسبة للمنتظرين خارجاً نتيجة المحادثات . يتعرف القارئ على ما يجري تدريجياً وبصورة غير مباشرة عبر معايشته توتر المنتظرين وقلقهم وتخميناتهم ومشاجراتهم وتعليقاتهم وحركاتهم وسكناتهم وأحاديثهم وشكوكهم وتوقعاتهم بشأن حقيقة الذي يجري وراء الأبواب المغلقة وبين الأقرباء الألدّاء والأقوياء . فإذا كان المنتظرون يعيشون على أعصابهم ويضربون أخماساً بأسداس سعياً وراء معرفة نتفة عن ما يحدث ، فإن القارئ يعيش على أعصابه معهم ويضرب أخماسه بأسداسه للغرض ذاته . وإذا كان المنتظرون في ريبة وشك وحيرة حول ما إذا كانت النتيجة ستفرحهم جميعاً أم ستغضبهم جميعاً أم ستقسمهم بين مؤيد ومعارض ومحايد ووسيط ، فإن القارئ يعيش هو أيضاً ريبتهم وشكوكهم وحيرتهم وقلقهم من أثر المفاوضات عليهم كلهم .

يخلص رشدي في معالجته لنص الطبري العتيق على النحو المذكور إلى إعادة تقديمه أدائياً وعلى صورتين: الصورة الأولى هي التي احتفل بها أعداء ماحوند وسجدوا كلهم تصديقاً لها لأنها ذكرت بالخير آلهتهم المعروفة[٥] والصورة الثانية هي التي أغضبت هؤلاء الأعداء أنفسهم بسبب سحبها لتلك الآلهة من التداول مجدداً ومهاجمتها ورفضها قطعياً وإلى الأبد[٦].

تترتب نتيجتان رئيسيتان على إعادة تقديم النص العتيق بالأسلوب المشار إليه أعلاه وذلك بالنسبة للفن الروائي عموماً ولأدب رشدي تحديداً:

(١) إزاحة صورة قارئ الرواية باعتباره مشاهداً منفعلاً يتلقى بصورة جاهزة من المعلومات والأحداث والأوصاف ما يخبره به المؤلف لصالح قارئ فاعل يحاول أن يتعرف على ما يجري في الرواية عبر قراءة الرموز وتفسير الإحالات وتأويل الإشارات والتلميحات والسكنات والحركات والكلمات والحوارات والسكوتات والغيابات. قارئ مضطر لإعادة تشكيل أحداث الرواية وشخوصها زمانياً ومكانياً وسببياً وسردياً وتاريخياً كي يبني معانيها ومغازيها عموماً ويستخلص المعاني والمغازي الملائمة له ولتكوينه ولتجربته في الحياة تحديداً. قارئ يحتار ويشك ويقدّر ويخمّن ويظن وينرفز ويتعب ويعتب ويقهقه ويشتم ويبتسم ويفهم أحياناً ولا يفهم في أحيان كثيرة أخرى، قارئ تتحداه الرواية فيستنفر نفسه لها ويستنفر ثقافته (مهما كان مستواها متواضعاً أو متوسطاً أو رفيعاً) من أجلها فيشكل صورة أولية ما عن مجراها ثم يعيد تشكيل تلك الصورة مؤقتاً على ضوء مسيرته معها وهكذا دواليك إلى أن يدرك أن فهم أي جزء من أجزائها يحتاج إليها كلها وأن فهمها كلها يحتاج بدوره إلى أجزائها وأن استيعاب الصفحة الأولى منها يحتاج إلى صفحتها الأخيرة والعكس بالعكس.

ملاحظة: إن القارئ الذي أتكلم عنه هو بطبيعة الحال نوع من النمذجة العالية ـ على طريقة ماكس فيبر الشهيرة ـ أي لا وجود له إلا في عالم التجريد الذهني ولكن الذي لابد لنا منه لفهم سلوك القراء الفعليين وتصنيفهم وتقييمهم الخ.

(٢) استخراج العناصر الدرامية الكامنة في نص الطبري وإبرازها أدائياً بتشكيل نص درامي جديد يتناص مع الأول بتقديم الأحداث والشخوص نفسها تقريباً ولكن بأسلوب أدبي فعال وتأثير فني عميق ومحرك ومقلق وكاشف. إن نص الطبري مفعم بالدراما المضمرة ولكن لا دراماتيكية في

(٥) «الآيات الشيطانية»، ص١١٤-١١٥.

(٦) المرجع السابق، ص١٢٤-١٢٥.

النص نفسه. يحكي النص حكاية الاختلاط الذي حدث بين وسوسة الشيطان والوحي والالتباس الذي وقع بينهما ولكن النص نفسه لا يشكو من أي اختلاط أو التباس. يصف النص أحوال الحيرة والتردد والتوتر والشك والريبة والمفاجأة والصدمة والانفعال ومراجعة النفس التي تنتاب شخوصه لكن النص نفسه لا يحتار أو يتردد أو يتوتر أو يشك أو يرتاب أو يفاجأ أو ينصدم أو ينفعل أو يراجع نفسه، بل يستمر على وتيرة واحدة في سرديته وعلى إيقاع ثابت لا يزيد أو ينقص. لذا يفاجئ تناص رشدي الأدائي البديل ـ كأي نص درامي جيد ـ متلقيه ويصدمه ويبعده ليتركه على حال هي غير ما كان عليها قبلاً. يُبرز السرد الثاني، عبر حركته وإيقاعاته وسرعاته ونبراته وتراكيبه، عوامل التفجير والتوتر والتناقض والصراع الكامنة كلها في السرد الأول. على سبيل المثال، يعطي السرد الثاني مكان الصدارة للصدام الخفي والمفتوح بين المقاصد الذاتية لأبطاله وبين الشروط الموضوعية القائمة والتي على هؤلاء الأبطال التحرك ضمن دائرتها والاصطدام بها فإما أن تسحقهم وإما أن يطيحوا بها. ولابد من التأكيد هنا أن الذي يصلنا فعلاً عبر تناص فنان من طراز رشدي مع نص الطبري هو دراما حقيقية وليس مجرد الإحساس بالصدام أو التوتر أو التفجير أو ما شابه ذلك. من هنا خصائص النص الثاني الآسرة والمربكة والمتعبة والمحيرة والمخيفة والمضحكة والمحرِّرة والكاشفة والمثيرة والناقدة والشرسة والمحرجة في الوقت ذاته. أضف إلى ذلك شتى أنواع المعلومات والملاحظات والتعليقات والحدوس التي يُحمّلها رشدي لسرده بعفوية لا تجارى ويحشو بها حكاياته بتلقائية لا تصدق عن أشياء العالم وأحواله كلها: من الهند إلى الباكستان إلى الإسلام إلى التاريخ إلى الحرب إلى المهاجرين إلى السينما والمسرح إلى لندن ونيويورك إلى الثورة إلى النظام العالمي الجديد إلى الاقتصاد الدولي الخ ... الخ.

في معرض التعليق على بعض المقارنات التي كنت قد أجريتها بين رواية رشدي وأعمال أدبية عالمية مشهورة أخرى أوضح الدكتور عبد الرزاق أن قصة «المسخ» لـ فرانز كافكا ليست قصة قصيرة كما ذكرت في «ذهنية التحريم» بل هي رواية من رواياته المعروفة ثم لاحظ ما يلي:

> «إن الإيحاء بالصلة بين صلاح الدين شامشا وغريغوري سامسا ليست إهمالاً للبعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي، بل إن الصلة قائمة في وحدة الكينونة التي يسحقها ويفصلها عن طبيعتها مجتمع وثنية السلعة. لعل المعادل المجازي المشخص لصورة «المسخ» هو أرقى معادل لفكرة ماركس عن الاغتراب الذي يمزق شخصية الإنسانية ويفصل بين الكينونة الطبيعية والأنا الاجتماعية للإنسان، كثمرة لفصل المنتج عن إنتاجه، وتحول البضاعة إلى صنم».

يبلغ عدد صفحات الترجمة الإنكليزية لقصة «المسخ» الموجودة في حوزتي سبعين صفحة من القطع المتوسط وهي جزء من كتاب يحمل عنوان: «قصص قصيرة مختارة لـ فرانز كافكا»(٧) ويضم بعض أشهر أعماله في هذا المجال. لربما أراد الدكتور عبد الرزاق أن يعد «المسخ» رواية قصيرة (novella) بدلاً من قصة قصيرة لأنها تبدو أطول نسبياً مما هو معهود في هذا النوع الأدبي مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحجم لا يشكل المعيار الأوحد أو الأفضل بالضرورة في إجراء هذا النوع من التصنيفات. وبما أن الجدال في ما إذا كانت قصة كافكا «المسخ» قصة قصيرة طويلة نسبياً أم رواية قصيرة جداً لا جدوى منه سأكتفي بالإشارة إلى أن قصة توماس مان «موت في البندقية» ـ والتي تشكل نوعاً من النموذج الأعلى لمعنى القصة القصيرة في الأدب العالمي الحديث ـ يبلغ طولها في الترجمة الإنكليزية التي في حوزتي ٧٨ صفحة من القطع المتوسط أيضاً وفي طبعة مشابهة تماماً لطبعة قصص كافكا المذكورة.

وبما أن كلام الدكتور عبد الرزاق الذي استشهدت به أعلاه يمكن أن يوحي بأني من مؤيدي النزعة الداعية إلى إهمال البعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي عند مقارنته بإنتاج كافكا القصصي أحب أن أبين:

أولاً، بأني لم أدخل في «ذهنية التحريم» في أية مقارنة بين رشدي وكافكا على الإطلاق.

ثانياً، بأن إشارتي إلى مثل هذه المقارنة جاءت في معرض التعبير عن تحفظي الشديد على أحد النقاد البريطانيين الذي لم يلحظ من رابطة بين «شامشا» و«سامسا» سوى الشبه اللفظي المحض بين الاسمين علماً بأن اعتماد مثل هذا الشبه يشي بعدم تنبه الناقد المذكور إلى أن الاسم الكامل لـ«شامشا» في لغته الأصلية هو «تشامتشا والا» وأن صاحب الاسم قام باختصاره وتبسيطه إلى «شامشا» (والأدق «تشامتشا») مراعاة للذوق الإنكليزي وتقرباً من الإنكليز. أضف إلى ذلك عدم تنبه الناقد نفسه، على ما يبدو، إلى أن كلمة «تشامتشا» في اللغة الأردية تعني حرفياً «ملعقة» ومجازياً «مداهن» و«مرائي» أما «تشامتشا والا» فتعني بائع الملاعق أو المتاجر بها. ويجب أن لا ننسى أبداً، عند إجراء هذا النوع من المقارنات، أن أسماء الأعلام والأشياء في الأدب نادراً ما تكون بريئة وخاصة عند رشدي. على سبيل المثال تحمل زوجة شامشا الإنكليزية الأرستقراطية اسم (Pamela Lovelace) في «الآيات الشيطانية» وهو اسم مركب من اسمين أدبيين شهيرين آخرين هما: (Robert Lovelace) مغتصب «كلاريسّا هارلو» بطلة رواية صموئيل ريتشاردسون (Clarissa) و«باميلا» الشخصية الرئيسية في رواية

---

(٧) *Selected Short Stories of Franz Kafka*, The Modern Library, New York, 1952, pp.19-89.

ريتشاردسون الأخرى (Pamela)(٨)، أي أننا مازلنا مع لعبة التناص الأدبي ورموزها وإحالاتها وإشاراتها.

ثالثاً، بأني أتفق كلياً مع الدكتور عبد الرزاق في التحليل العميق الذي قدمه في مقاله لطبيعة العلاقة بين شخصيتي شامشا وسامسا والذي خلص فيه إلى الاستنتاج الجميل والدقيق التالي:

«وإذا كان لوسيان غولدمان، قد شخص صورة البطل الروائي في أدب كافكا تحت صيغة «ذوبان الشخصية» كمعادل للمرحلة الإمبريالية في تاريخ تطور الرأسمالية، متابعاً تشخيص لوكاش لصورة «البطل الإشكالي» في المرحلة الرأسمالية الأولى، فإن «صلاح الدين شامشا» يمثل استمراراً لـ«سامسا» كافكا، لكن في زمن تدويل العالم عبر الرأسمال متعدد الجنسية العابر للقارات. وهي المرحلة الثالثة في تطور الشخصية الروائية التي تنضوي تحت صيغة «ضياع الشخصية» كمعادل لمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وفق غولدمان».

ولعل الدكتور عبد الرزاق يعرف أني كنت قد شددت في المحاضرات التي ألقيتها عن أدب رشدي وفي عدد من المناقشات التي أجريتها عن أعماله أن «الآيات الشيطانية» هي رواية مرحلة العولمة الرأسمالية المعاصرة بامتياز. هناك أيضاً استدعاء رشدي (على لسان شامشا وعبر تيار أفكاره وتداعياته) لصورة الدود للتعبير عن علاقة الإنسان كإنسان بعاصمة القرن العشرين الرأسمالي بامتياز، أي نيويورك. إن نيويورك في «الآيات الشيطانية» هي «روما الجديدة عبر الأطلسي بعملاقيتها المعمارية المتشبهة بالنازية والمستخدمة اضطهاد الحجم لجعل سكانها الآدميين يستشعرون أنفسهم كالدود»(٩). أضف إلى ذلك اكتفاء رشدي بحرف (Q) كاسم لمدينة روايته «العار» مما يذكر فوراً بـ جوزيف .K في رواية كافكا «المحاكمة» والذي عاد لينكمش إلى مجرد .K في «القلعة».

وإذا تابعنا لعبة التناص هذه وجدنا أن اسم رواية رشدي الأولى (Grimus)(١٠) مشتق تحويراً من «سيمورغ» الفارسية أي الطير المقيم في جبل «ق» في رائعة فريد الدين العطار: «منطق الطير». أما البلدة الرئيسية في الرواية فتحمل اسم "K" وتقع على منحدر سفح جبل «ق» الواقع بدوره في وسط جزيرة اسمها «ق» أيضاً(١١). وجدير بالإشارة أن بعض تفاسير سورة «ق» وتأويلاتها تذكر أن «ق» هو

---

(٨) Samuel Richardson, *Clarissa: Or the History of a Young Lady*, the Modern Library, New York, 1950.
Samuel Richardson, *Pamela*, 2 volumes, Everyman's Library, London, 1955.

(٩) «الآيات الشيطانية»، ص٣٩٩.

(١٠) Salman Rushdie, *Grimus*, Paladin Grafton Books, London, 1977 (8th printing), 1989.

(١١) المرجع السابق، ص١٤.

الجبل الذي يحيط بالعالم وربما لهذا السبب جعل فريد الدين العطار منه المكان الذي يقيم فيه «السيمورغ» كما أشرت أعلاه. أما طوبوغرافيا الجزيرة في «غريموس» فتحيل بوضوح إلى «الكوميديا الإلهية» في المقام الأول وإلى جزيرة الملك بروسبيرو السحرية في مسرحية شكسبير «العاصفة»، في المقام الثاني، ولكن مع فارق هام: الرحلة في رواية رشدي هي نزول إلى الجحيم على طريقة أورفيوس بدلاً من أن تكون خروجاً منه على طريقة دانتي. وكما أخلى الشاعر فيرجيليوس دوره كمرشد في «الكوميديا الإلهية» إلى (Beatrice) السماوية لحظة الخروج من الجحيم يخلي فيرجيليوس جونز كذلك دوره كمرشد في «غريموس» إلى «ميديا» الأرضية إحدى مومسات ماخور مدام يوكاستا في مدينة "K" لحظة الاقتراب من الجحيم. أما ماخور المدام فيحمل اسم (The House of the Rising Son*): «بيت الشمس الصاعدة»/ «بيت الابن الصاعد»، صعود المسيح - الابن إلى السماء!؟ علماً بأن «ق» و"K" يندمجان معاً ليصبحا شيئاً واحداً في الرواية.

يذكر ميلان كونديرا في أحد مؤلفاته أن غابرييل غارسيا ماركيز أخبره، في محادثة جرت بينهما قبل حوالي ربع قرن، أن كافكا هو الذي بيّن له (أي ماركيز) أن الكتابة بطريقة أخرى مازالت ممكنة. ولا شك عندي أن رشدي تعلم هو أيضاً الشيء الكثير عن إمكانات الطريقة الأخرى في الكتابة من كافكا وماركيز معاً. لذا يشترك رشدي مع كافكا في تقديم صورة أدبية جميلة جداً ومفعمة بالشعرية الروائية لواقع لا جمال فيه ولا شعرية ولا روائية.

يؤكد الدكتور عبد الرزاق في كتاباته أهمية قيم وممارسات معينة في الحياة العربية الراهنة وضرورتها مثل المواطنة والعقل والعلم والعلمانية والتقدم والتنوير والديمقراطية والحريات العامة وتعددية الآراء والأصوات وحقوق الإنسان والشعوب(١٢). إن الذي افتقدته في مقالته «مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم»» هو خلوه من أي استنكار، مهما كان خجولاً، لحكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني على سلمان رشدي والمشهور عموماً وخطأً بـ«فتوى» الخميني. سأذهب إلى أبعد من ذلك قليلاً لأقول إني شعرت وكأن الصديق عبد الرزاق حاول، في بعض مقاطع مقاله، التماس الأعذار - وإن كان باستحياء وبشيء من الغموض - للخميني على فعلته. إن أحداً منا ليس ابن اليوم أو البارحة ونعرف جيداً أن الثورات الكبيرة والحركات الشعبية الضخمة كثيراً ما تضطهد الأبرياء وتمارس العنف

* يلعب رشدي هنا على اللفظ الواحد لكلمتي "Son" (ابن) و"Sun" (شمس).

(١٢) أنظر مثلاً، عبد الرزاق عيد، «الثقافة الوطنية/ الحداثة: إشكالية الهوية»، دار الصداقة، حلب، سوريا، ١٩٩٦. كذلك «طه حسين: العقل والدين» مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٥. ومقاله «نصر حامد أبو زيد: الخيار الصعب خارج «الثيوقراطي» و«الأوتوقراطي»»، مجلة «الهدف»، كانون الثاني (يناير)، ١٩٩٦، ص٧٨-٨١.

الأعمى وتستخدم الإرهاب وتحكم على أفضل الأدمغة بالإعدام. قطعت الثورة الفرنسية رأس لافوازييه ـ مؤسس علم الكيمياء الحديث ومكتشف الأوكسجين ومفسر طبيعة الاحتراق وماهيته ـ بحجة أن الثورة ليست بحاجة إلى علماء وإنما إلى مناضلين ثوريين. كما نعرف أن الثورة البلشفية دفعت بـ ماياكوفسكي وغيره من الكبار إلى الانتحار. أن نفهم هذا الجانب المعتم من الثورة وأن نتفهم الدموية المجانية التي ينطوي عليها جدل التاريخ وحركته شيء واختلاق الأعذار من جانبنا لمثل هذه الجرائم شيء آخر تماماً. نحن نعرف كذلك أنه ليس أسهل على محاولات التماس هذا النوع من الأعذار من أن تتحول، وبعفوية مرعبة، إلى فكر تبريري تسويغي متوحش وكافكاوي في التواءاته وعقده وسوريالي في تخريجاته وتعجيزاته. لمست هذا المنحى التبريري الاعتذاري أكثر ما لمسته في مقال الدكتور عبد الرزاق في قوله: بما أن رشدي هو الذي حكم على جبريل فاريشتا بالقتل في «الآيات الشيطانية» لا يكون الإمام الخميني عندئذ قد فعل شيئاً عند حكمه بإعدام صاحب الرواية سوى إقامة توازي «بين النص والواقع» عبر المطابقة بين الكاتب وأحد أبطال روايته. ولتعزيز موقفه الغريب هذا استنجد الناقد بمبرر إضافي يتمثل في كوني أنا نفسي قد طابقت في «ذهنية التحريم» ـ وفقاً لتقديراته ـ بين سلمان رشدي والشخصية الرئيسية الأخرى في الرواية أي صلاح الدين شامشا. ويدفع الدكتور عبد الرزاق هذا المنحى في التفكير إلى نتائجه المنطقية بإدراجه فتوى الخميني القاتلة في عداد «مشكلات النقد الأدبي» لا أكثر، وبتبريره للنقاد العرب تعاملهم المزري مع «الآيات الشيطانية» بقوله:

> «يغدو مشروعاً التنديد والتشنيع الذي قام به النقاد العرب مادام الكاتب نفسه (أي رشدي) قد بلغ تنديده بـ«جبريل» حد دمغه بالجريمة والفساد والتشوه والمرض العقلي الذي يتوج بالحكم عليه بالموت».

هل أحمل هذا الكلام على ظاهر معناه أم أن الزميل الدكتور عبد الرزاق قد قصد شيئاً آخر فلا تتعدى المسألة عندئذ حدود سوء تفاهم واقع؟ هل أفهم من هذا الكلام أن الخلط جائز بين قتل شخصية روائية وهمية في كتاب (أو في فيلم سينمائي) وبين قتل كاتب روائي من لحم ودم في العالم المادي المحسوس باسم إقامة التوازي بين النص والواقع وباسم المطابقة بين الكاتب وأحد أبطال روايته؟ هل أفهم من هذا الكلام أنه إذا قام أديب بالتنديد بإحدى شخصياته الروائية بالتشنيع عليها وبدفعها إلى الجريمة والفساد والموت الخ، يحق عندئذ للنقاد والقراء والسياسيين وكبار المسؤولين التعامل مع روايته بالطريقة المزرية ذاتها والتعامل معه على أساس دفعه إلى المصير نفسه استكمالاً للمطابقة بين النص والواقع، بين الروائي وأحد أبطال روايته؟ هل في اعتبار فتوى الخميني نوعاً جديداً متميزاً من أنواع النقد الأدبي تطبيقاً خلاقاً ما، في فضاءات الفكر والثقافة والفن، لمقولة ماركس المعروفة بضرورة الانتقال من سلاح النقد

إلى النقد بالسلاح ؟ ! أخيراً ألا يقترب بنا هذا المنطق من تبريرات راسكولينكوف لجريمته ومن محاولة سمير دياكوف إقامة التوازي المطلوب بين النص العدمي الذي كان يشرحه إيفان كارامازوف على امتداد الرواية الشهيرة من ناحية وبين الواقع المعيش لبشر من لحم ودم ، من ناحية ثانية ، عبر ارتكاب جريمة قتل مشهورة هي الأخرى في الأدب كله ؟ ولا بد لي من التذكير كذلك بأنه خلافاً لما يدعيه الدكتور عبد الرزاق لم أطابق على الإطلاق في «ذهنية التحريم» بين شخصية صلاح الدين شامشا في الرواية وبين رشدي نفسه في الحياة وإنما اعتبرت أن الشخصية الروائية المذكورة تحيل ، في بعض جوانبها فقط ، إلى شخص رشدي وإلى بعض من أجزاء حياته وتجاربه والفارق كبير وكبير جداً ، كما نعرف جميعاً ، بين الإحالة والمطابقة في تحديد علاقة النص الإبداعي بالواقع وتعيين صلة الأدب بالحياة . وينسحب هذا الاعتبار أيضاً على زعم الزميل الدكتور بأن الإمام الخميني طابق هو أيضاً بين شخصية جبريل فاريشتا في الرواية وبين رشدي حين أصدر حكم الإعدام على الأخير وحرض على قتله ! ؟

نعرف جميعاً أنه ما من مجدد أو مخترع أو مصلح أو رائد أو متمرد أو ثائر أو مبدع جريء أو طليعي منشق في التاريخ اصطدم بالمؤسسة الدينية ـ السياسية السائدة في زمانه وذهب ضحيتها إلاّ وظهر من يقول وقتها وبعدها إن الضحية هي التي جنت على نفسها أو إنها هي المسؤولة عن البلاء الذي حل بها أو إنها هي سبب الاضطهاد الذي لحق بها أو إنها لو كانت أكثر دهاء ومناورة ودبلوماسية وخبثاً في قول حقيقتها لتجنبت الشر المحدق بها الخ ... الخ ... مع ذلك وجدت أن الدكتور عبد الرزاق ، في التماسه الضمني للأعذار والمبررات لفتوى الخميني في مقاله ، يستحضر هو أيضاً منطق لوم الضحية المعهود في تعامله مع قضية رشدي ومحنته ! أي أنه يلوم رشدي ويحمله مسؤولية ما حدث لأنه «ساهم في إثارة اللغط الخارج على النص (أي نص «الآيات الشيطانية»)» ولأنه «أثار القضية التراثية إثارة خارجة على نظام النص ومنطوقه الروائي» ولأنه «جعل من روايته متكأ لشن حرب ضد المقدس عبر وسيط منحل (جبريل فاريشتا)» ولأنه «أنتج نصاً ملتبساً» أعطى «الإعلام الغربي فرصته السانحة» ليلعب ببعض فصول الرواية «وفق مصالحه وأغراضه وأهوائه» .
أما الرسالة التي يحملها هذا اللوم فواضحة : لو كان رشدي أكثر دهاء وخبثاً في أدائه لحقق أغراضه في تناول المقدس وتجنب الأخطار والمهالك المعروفة في الوقت ذاته . أو بعبارة أخرى لو حذف رشدي من روايته ، على حد قول الدكتور عبد الرزاق ، «كل ما يتصل بالإشارات إلى التراث» لما تأثرت الرواية حقاً من ناحية ولما تعرض هو لخطر الموت من ناحية ثانية . لكن الرواية لن تكون عندئذ رواية رشدي التي نعرفها بل رواية أخرى مفصّلة وفقاً لإشارات الناقد وتوصياته ونصائحه .

II

مَركزَ الدكتور عبد الرزاق تحليله لرواية رشدي حول فكرة الانفصال الكامل الذي يقول إن رشدي أقامه بين خطيها السرديين الرئيسيين وهما : (١) الخط الذي رسمته الشخصية المحورية الأولى ـ صلاح الدين شامشا ـ ابتداء بخروجها من الوطن والابتعاد عنه وانتهاء بالعودة إليه والالتصاق بحياته ومروراً بمرحلة المنفى اللندني الإنكليزي البائسة . (٢) الخط الذي رسمته الشخصية المحورية الثانية ـ جبريل فاريشتا ـ ابتداء بخروجها من الوطن أيضاً والابتعاد عنه وانتهاءً بالعودة إليه دون العودة إليه حقاً ومروراً بمرحلة المنفى ذاته التي أدت في هذه الحالة إلى الجنون والقتل والانتحار بدلاً من التصالح مع النفس ومع الأهلِ ومع الوطن .

يغالي الدكتور الناقد في تأكيد القطيعة التي يفترض أن رشدي أقامها بين الخطين السرديين إلى حد الاستنتاج بأنه كان بإمكانه (أي رشدي) الاكتفاء بمحور شامشا ومسيرته (الصحية في التحليل الأخير) لإعطائنا رواية ممتازة كاملة ومتكاملة لاسيما وأن الخط السردي الآخر هو مصدر المشاكل العويصة كلها التي أحاطت بالرواية ومنبع الأخطار المميتة التي أحدقت بصاحبها نفسه . يستنتج الدكتور عبد الرزاق ما يلي من هذه الثنائية الصارخة التي أسقطها على الرواية :

(١) «إن المحورين اللذين بنى عليهما الكاتب أحداث الرواية كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت ، وبالتالي فإن المقارنة التي قام بها الدكتور العظم مع بريشت لا تجد مصداقيتها في الرواية ... » .

(٢) إن هذا التوازي بلا تفاعل وتقاطع بين الخطين أدى إلى ضياع «الديالوغ» وهيمنة «المونولوغ» وإلى غياب كل «تقاطع حواري بين المحورين» وكل «شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري» بينهما وإلى «تنمية الديالكتيك الذاتي لكل نسق على حدة» مما يعني «إغلاقه ومن ثم ضياع الحوار الذي عبره تتفتح إمكانية تعدد الأصوات» .

(٣) «إنه كان من الممكن أن تكون الرواية روايتين دون أن تعاني الرواية من التمزق أو الخلل أو العنت ، كان من الممكن أن تكون هناك رواية رحلة «صلاح الدين» ... ورواية لرحلة «جبريل» يمكن أن تستعير الإطار الجويسي والفوكنري مادامت هي رحلة في الحلم عبر الذاكرة» .

(٤) إن شامشا هو بطل الرواية الإيجابي بامتياز الذي يتعاطف الدكتور عبد الرزاق معه كثيراً ويشيد به

بصفته نموذجاً «للمثقف الوطني المأزوم في وعيه الشقي بين الانبهار بالغرب» وبين «الخروج من الأزمة ... باكتشاف الوعي بالهوية والانتماء» والتجذر مجدداً في الهند.

(٥) إن جبريل فاريشتا هو بطل الرواية السلبي بامتياز ـ البطل المضاد على حد تعبيره ـ الذي يكرهه الدكتور عبد الرزاق كرهاً شديداً ولا ينعته إلا بنعوت منتقاة من أجواء الرواية على النحو التالي: «شيطان رجيم»، «الشيطان المنبثق من الوحل»، «الحامل لأوبئة شتى»، «المضمخ بالنتانة والانحلال والفم الكريه»، هذا الذي «يعيش بحمى غريزية منحلة»، «صاحب ذاكرة هذيانية مريضة»، «صاحب ذاكرة مفعمة بالنتانة والقبح والتشوه السلوكي والخلقي والروحي»، «شخصية مشوهة وضيعة ومدانة بالنص»، «شخصية مزرية مقيتة ومضطربة عقلياً»، «شخصية ملتاثة» الخ.

(٦) إن انتباه شامشا للنصيحة التي وجهتها له صديقته الهندية زينات وكيل وحمله إياها على محمل الجد هو الذي أنقذه من مصير كان يمكن أن يكون مشابهاً لمصير جبريل فاريشتا علماً بأن نصيحتها تتلخص بالكلمات التالية، وفقاً للدكتور عبد الرزاق: «يجب احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون ...» كذلك «... والحل هو أن تحتضن هذه المدينة ـ مدينتك (أي بومباي) ـ وتقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص ... يجب أن تسعى لأن تصبح واحداً من أهلها ... وأن تنتمي إليها كما هي ... لا كما ينبغي أن تكون! ...»[١٣].

سأبدأ مناقشتي بالقول إن من شأن تصور الدكتور عبد الرزاق الثنائي ـ المانوي هذا لبنية «الآيات الشيطانية» اختزالها إلى مجرد رواية «أبطال وحرامية» لا أكثر. وبناء عليه باستطاعة الذين يحبون الأبطال الإيجابيين الاكتفاء بالفصول الخمسة التي تحكي حكاية صلاح الدين شامشا وحكاية اغترابه ومغامراته في بلاد الفرنجة ومن ثم عودته سالماً إلى أرض الوطن. أما الذين يفضلون «الحرامية» فبإمكانهم التركيز على فصول الرواية الأربعة الأخرى التي تقص قصة جبريل الشرير بخيالاته المريضة وكوابيسه المجنونة ونهايته التعسة على أرض الوطن ذاته. ويريد الزميل الدكتور إقناعنا أيضاً بأن شق الرواية على هذا النحو البدائي إلى شطرين لا رابط بينهما لا يلحق بها أي أذى ولا ينطوي على أي عنت أو عسف بحقها!؟ ويذكرني هذا الأسلوب في تقسيم الرواية بالنظرية الغرابية ـ التآمرية في إعادة ترتيبها لها أيضاً. يطلق صاحب النظرية المذكورة ـ زهير علي شاكر ـ اسم «الرواية» على فصول «الآيات الشيطانية» التي تحكي رحلة صلاح الدين شامشا واسم «الرسالة» على الفصول الباقية والتي تحكي رحلة جبريل فاريشتا الموازية والمنفصلة، أو على حد تعبير صاحب النظرية:

---

(١٣) أنظر أيضاً «الآيات الشيطانية»، ص٥٤١.

« ... ولا أعني بذلك مجرد أن الكاتب يعبر عن رأيه في القضايا التي يطرحها من خلال تفاعل شخصيات القصة مع بعضها البعض ومع العالم الذي يحيط بها ، في تزاوج بين السرد القصصي والرؤية العقلية ـ فهذا شيء عادي ومفترض في كل عمل أدبي . وإنما أعني حرفياً أن الكتاب قسمان منفصلان لا يكاد يربط بينهما إلا علاقة واهية . أحد القسمين قصة طويلة ذات فصول خمسة ـ وسأسميها «الرواية» ، والقسم الثاني كتاب رأي محض ذو أربعة أبواب ، وسأسميه «الرسالة» . والغريب أن الكاتب لم يجمع كلا القسمين في جزء منفصل عن القسم الآخر ، ولكنه أدخلهما بعضهما في بعض بترتيب أقرب إلى طريقة «تعشيق» التروس : فصل من الرواية ، ثم باب عن الرسالة ، ثم فصل آخر من الرواية ، وهكذا حتى آخر الكتاب . كأنهما كانا في الأصل كتابين منفصلين فككهما صاحبهما إلى ملازم وأرسلهما إلى ورشة التجليد ، وأمر أن يعاد تجليدهما في مجلد واحد بطريقة تبادلية ، ملزمة من هذا ثم ملزمة من ذاك الخ»[(١٤)] .

أما غرض رشدي من هذه العملية التعشيقية التجليدية الماكرة كلها فيتلخص في نشر التعاليم الشيعية ـ الغرابية التي تحملها «الرسالة» على أوسع نطاق عبر تمويهها وتغطيتها بالقسم الآخر من «الآيات الشيطانية» وهو القسم الذي يطلق عليه صاحب كتاب «الغراب الأبيض» اسم «الرواية» . وما لجوء رشدي إلى أسلوب تيار الوعي «الجويسي» و«الفوكنري» في كتابة «الرسالة» إلا إمعاناً في عمليات التمويه والتضليل المذكورة كي يضمن وصول سموم «الرسالة» سالمة إلى عقول القراء وقلوبهم وضمائرهم .

إذا كان لابد من تجزئة الرواية بصورة أو بأخرى فإني أقترح التقسيم التالي باعتباره أكثر دقة من ناحية وأكثر قرباً من روح الرواية وإيقاعها الداخلي من ناحية ثانية :

الجزء الأول : رحلة صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا معاً (ش ـ ف) .

الجزء الثاني : رحلة ماحوند حتى انتصار حركته .

الجزء الثالث : رحلة عائشة وأتباعها إلى مكة سيراً على الأقدام عبر بحر العرب وتفرعاتها .

يتناوب تكرار الأجزاء الثلاثة عبر فصول الرواية التسعة وفقاً للإيقاع التالي :

ش ـ ف / ماحوند / ش ـ ف / عائشة / ش ـ ف / ماحوند / ش ـ ف / عائشة / ش ـ ف
٩٠ص / ٤٠ص / ٨٠ص / ٤٠ص / ١٢٠ص / ٤٠ص / ٨٠ص / ٤٠ص / ٤٠ص

---

(١٤) «الغراب الأبيض» ، مرجع مذكور سابقاً ، ص١٠-١١ .

واضح إذن :

(١) أن خط شامشا ـ فاريشتا يظل هو مركز ثقل الرواية وعمودها الفقري غير القابل للتمزيق أو الإلغاء ولو جزئياً (خمسة أسباع مجموع صفحاتها).

(٢) أن خط شامشا ـ فاريشتا الأساسي يتكرر بإيقاع منتظم على امتداد الرواية كلها وبتناوب دقيق ومحسوب مع الخطين الفرعيين الآخرين وبتناسب ظاهر في عدد صفحات كل جزء من أجزائها الثلاثة.

(٣) أن عدد صفحات الجزئين الثاني والثالث متساوٍ تماماً في الحالات كلها كما يشغل الجزآن المذكوران السُّبعَين الباقيين من عدد صفحات الرواية.

أما بالنسبة لفكرة الدكتور عبد الرزاق بالتخلص من خط فاريشتا المتعب والمزعج والاكتفاء برحلة شامشا وحدها فإني أتقدم باقتراح أفضل فنياً وأكثر جذرية نقدياً يقول بالاستغناء عن خط شامشا ـ فاريشتا بأكمله مما سيتركنا مع عمل جديد ومتميز بدوره، أي مع رواية تعج بالشخصيات الثانوية والفرعية والعابرة (على طريقة روايات تشارلز ديكنز) ولكن بلا خط أساسي مهيمن أو عمود فقري يحمل، بصورة أو بأخرى، الرواية من أولها إلى آخرها. سنجد أنفسنا عندئذ مع بانوراما واسعة لشخصيات صغيرة كثيرة ومتنوعة ومتعددة، سريعة الحركة وسريعة الظهور والغياب والتنقل والترحال في عصر العولمة الرأسمالية. لنتصور «الآيات الشيطانية»، إذن، وليس فيها إلا شخصيات مثل: بيلي بطوطة وريكها ميرشانت وميرزا سعيد أخطار ومدام قريشي وميشال وأناهيت سفيان وهال فالنس والشاعر بهوبن غاندي وزينات وكيل وروزا داياموند وأوهورو سيمبا وجون مسلمة وويسكي سيزوديا (ويسكي ـ صودا) وراشيل واتكينز وأورفيا فيليبس وأوريا موزلي وعثمان (المنبوذ الذي اعتنق الإسلام ووقع في حب العرافة عائشة) الخ ... الخ ستكون رواية ناجحة بالتأكيد.

لاستكمال مناقشة تصور الدكتور عبد الرزاق الثنائي ـ المانوي لطبيعة العلاقة (أو بالأحرى غياب العلاقة) بين محوري شامشا وفاريشتا في «الآيات الشيطانية» لابد لي هنا من مراجعة لخطها السردي العام بغرض امتحان تحليلات الزميل وأحكامه على النص والتأكد من مدى انسجامها حقاً مع أحداث الرواية وحركة شخوصها وتقاطعات خطوطها السردية المتوازية وغير المتوازية (في الحياة كما في الأدب كثيراً ما تلتقي الخطوط المتوازية وتتلامس وتتقاطع وتتعقد الخ، والعكس بالعكس).

وقع التماس الأول بين شامشا ـ الملعقة وبين جبريل ـ الملاك (تعني كلمة «فاريشتا» ملاك في الفارسية والأردية) في طائرة الخطوط الجوية الهندية المخطوفة على ارتفاع ٣٣ ألف قدم في المجال الجوي البريطاني. بعد تفجير الطائرة «بستان» سقطا معاً من السماء العالية وهما يتبادلان المزاح والدعابة

ليستقرا على يابسة الشاطئ الإنكليزي : نقطة انطلاق مغامرتهما الكبرى في الأرض الجديدة كما يرويها رشدي في «الآيات الشيطانية» . يحيل هذا المشهد بوضوح إلى أعتق قصة سقوط في ذاكرة البشرية (أو بتحديد أكبر في ذاكرة ذلك الجزء من البشرية الذي ننتمي إليه نحن في هذه المنطقة من العالم) لذا نجد والدة جبريل في الرواية وهي تناديه تحبباً في صغره : «يا شيطان»[15] كما نلحظه وهو يبوح لصلاح الدين شامشا ، قبل سقوط البستان المعلق ، أنه لا يرى نفسه في الحلم كما هو بالذات بل كما هو الملاك الذي «يحمل اسمه بالذات»[16] . أضف إلى ذلك روايته للحلم الذي جاءه وهو في حضن أمه :

> «... عملاق بلا أجنحة ، يقف وقدماه فوق الأفق وتلف يداه الشمس . يرى في أحلامه المبعثرة بدايات ، الشيطان مطروداً من السماء ، يحاول الإمساك بغصن أكثر الأشياء **علواً** ، سدْرة المنتهى ❖ في الطرف الأقصى تحت العرش ، الشيطان يُخفق ، يهوي ، دجْ»[17] .

وتقول الأسطورة اليونانية القديمة بالمناسبة إن أكل ثمار شجرة السدر (اللوطس) وشرب النبيذ المصنوع منها يسببان النسيان وكثرة الأحلام والرؤى ، وهذا تماماً ما يعاني منه جبريل فاريشتا[18] .

التجأ المطرودان من «بستان» السماء إلى منزل العجوز الكولونيالية الإنكليزية روزا داياموند التي كانت أحلامها تدور كلها حول أسطول النورمانديين وهو يغزو إنكلترا قبل تسعة قرون مروراً بالأرض التي يقع بيتها في وسطها ووصولاً إلى عاصمة إنكلترا بعد معركة (Hastings) التي مكنت الغزاة من لندن ومن البلد معها سنة ١٠٦٦ . وكما هو متوقع ، سيطرت روزا ألماس العتيقة في استعماريتها على إرادة الهندي الأسمر جبريل فاريشتا الذي حط على أرضها استعداداً لغزو جديد لها ولكن بطرق أكثر خبثاً وأساليب أكثر مكراً مما كان متاحاً للغزاة الأوائل قبل ٩٠٠ عام . حين جاءت قوى الأمن والنظام العام تبحث عن الغرباء والمتسللين في منزلها تخلى جبريل عن زميله شامشا متظاهراً بأنه صديق قديم للعجوز البيضاء بعد ارتدائه ملابس زوجها القديمة (مما أعطاه فوراً مكانة اجتماعية معينة في نظر البوليس الإنكليزي) . وفي المقابل ، بدا شامشا وحده الأجنبي الدخيل

---

(١٥) «الآيات الشيطانية» ، ص٩١ .

(١٦) المرجع السابق ، ص٨٣ .

(١٧) المرجع السابق ، ص٩١ (التشديد في النص الأصلي) .

❖ «ولقد رآه نزلةً أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى . إذ يغشى السدرة ما يغشى» (سورة النجم ، ١٣-١٦) .

(١٨) في الكتاب التاسع من «أوديسة» هوميروس ينزل البطل أرض «أكلة اللوطس» ، أي أكلة ثمرة شجر السدر وتسمى «النَّبَق» بالعربية . أنظر : «الأوديسة» ، ترجمة عنبرة سلام الخالدي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٦ ، ص١٠٠ . يجد القارئ المقطع المكافئ لـ«أكلة اللوطس» عند جيمس جويس في مطلع القسم الثاني من رواية «عوليس» الذي يبدأ بحادثة الحورية «كاليبسو» ثم ينتقل إلى حادثة «أكلة اللوطس» . يقال أيضاً إن إكليل الشوك الذي وضع على رأس المسيح أثناء صلبه صنع من شوك ثمار شجر السدر .

والمتسلل الغريب الذي لا يحمل أية أوراق ثبوتية والذي ادعت روزا أنها وجدته على الشاطئ بين الحياة والموت فأدخلته بيتها بمساعدة ضيفها ـ الهندي الآخر ـ شفقة عليه ولأسباب إنسانية محض. حين همّت الشرطة بإلقاء القبض على شامشا احتج بجنسيته البريطانية وبزوجته الإنكليزية الرائعة البياض وبشهرته التلفزيونية ولكن دون جدوى:

«"جبريل"، صاح شامشا "من شان الله أخبرهم بالذي حدث"... "جبريل"، قال صلاح الدين شامشا، "ساعدني". لكن عين جبريل كانت في قبضة روزا داياموند. نظر إليها ولم يعد بإمكانه الإشاحة بنظره عنها. أومأ برأسه بعدها وصعد إلى فوق من جديد. لم يحاول أحد منعه. حين وصل شامشا إلى ماريا السوداء [أي عربة السجن المصفحة] شاهد الخائن جبريل فاريشتا وهو ينظر إليه من البلكون الصغير خارج غرفة نوم روزا و(هذه المرة) لم يكن هناك نور مشع يلف رأس ابن الحرام هذا»[١٩].

بعد اعتقال شامشا وسوقه مخفوراً إلى مصير مجهول ـ معلوم:

«كثيراً ما تعجّب جبريل فاريشتا من سلوكه هذا. بدا له في تلك اللحظة الأشبه بالحلم والتي وقع فيها في أسر عيني الإنكليزية العجوز أن إرادته لم تعد ملكه ليأمرها وأن حاجات شخص آخر هي التي سيطرت»[٢٠].

تحرر جبريل في النهاية من سيطرة السيدة الماسية ومن أسر إرادتها. ركض بعيداً عن بيتها وهو يصرخ «**لندن ـ شريف** (على نسق شام شريف) ها أنا ذا آت»[٢١].

ومع أن خطي الرواية الرئيسيين انفرجا عند هذه النقطة وافترقا وتباعدا إلا أنهما عادا إلى الإلتقاء والتقاطع والتفاعل والتداخل والتأثير والتأثر المتبادلين بعد خوض كل من شامشا وفاريشتا لمغامرته اللندنية ـ الإنكليزية منفرداً إلى حين. تم اللقاء الأول بين البطلين في حفلة ضخمة أقامها بيلي بطوطة وميمي مامووليان (محتال ومحتالة على المستوى الدولي) لنجوم السينما الهندية والعالم ثالثية في لندن ومن لف لفهم من أصحاب مصالح وشخصيات وسياسيين صغار ومتمولين كبار وانتهازيين ووسطاء وعارضات أزياء ونصابين وعملاء ووكلاء ونبلاء محليين من الدرجة الثالثة والرابعة[٢٢].

في تلك اللحظة، كان جبريل فاريشتا في قمة شهرته السينمائية على الرغم من مرض انفصام الشخصية الذهاني الذي مافتئ يثقل عليه ويرهقه ويكاد يفقده البقية الباقية من عقله وصحته النفسية

---

(١٩) «الآيات الشيطانية»، ص١٤٢.
(٢٠) المرجع السابق، ص١٤٣.
(٢١) المرجع السابق، ص١٥٦ (التشديد في النص الأصلي).
(٢٢) المرجع السابق، ص٤٢١-٤٣١.

والجسدية . أما صلاح الدين شامشا فقد كانت تسيطر عليه في اللحظة ذاتها انفعالات الحسد والغيرة من زميله جبريل ومشاعر الحقد الشديد عليه والرغبة العارمة في الانتقام منه . فيما يلي تقرير عن حال شامشا في حفلة بيلي بطوطة وميمي ماموليان :

«لنلاحظ ، أولاً ، كم هو في عزلة هذا السالادين ... في الوقت الذي يقف فيه فاريشتا هناك على جسر لندن محاطاً بالمعجبين وفي قلب الحشد تماماً ... يبكي هذا المتفرج الحانق في داخله ، يتناول كأساً أخرى ـ يرى في قعرها : وضعه النكرة وشهرة الآخر الموازية وكم هي ضيزى هذه القسمة ... يا إلهي ما أقسى هذه الحال ، أن يضطر هو سالادين ـ الذي كانت غايته وكان جهاده جعل هذه المدينة مدينته ـ لأن يراها راكعة أمام غريمه المزدري لها (أصلاً) ! ـ كذلك هناك : شامشا تواق لأن يقف مكان فاريشتا في حين أن مكانه هو لا يهم جبريل على الإطلاق ... وهكذا : جبريل فاريشتا يحاكَم من قبل شامشا ... والنتيجة : مذنب إلى الأبد **بما لا يغتفر** وتبعات ذلك سوف تتبع»[٢٣] .

في حين تظاهر شامشا بعد هذا اللقاء بأن المياه عادت إلى مجاريها بينه وبين غريمه كان في الواقع يخطط للانتقام منه بأكثر الأساليب خسة وضعة وخبثاً[٢٤] . راقب شامشا بدقة زميله سابقاً وصديقه حاضراً بغية اكتشاف نقطة الضعف الأكثر تعرضاً وإيلاماً لينال منه عبرها ويدمره من خلالها فوجدها في مرضه العقلي والنفسي وفي حبه لـ آلي كون وهيامه بها وغيرته عليها لاسيما أنها كانت له بمثابة «العكاز والممرضة وكبش المحرقة»[٢٥] في وقت واحد . بعد جولة طويلة في لندن سيراً على الأقدام برفقة جبريل ، استنتج شامشاً ما يلي بينه وبين نفسه :

«لا حاجة إلى جهد كبير الآن لدفعه فوق الهاوية . **يبدو أني أصبحت محتالاً أنا أيضاً يا ميمي . يكمن فن القاتل في جذب الضحية قريباً إليه مما يسهل طعنها** بالسكين»[٢٦] .

أخذ انتقام شامشا شكل سلسلة من «المكالمات» الهاتفية المغفلة التي توحي زوراً إلى جبريل بأن محبوبته تخونه يومياً وفي كل الأوقات ومع أكبر عدد ممكن من الرجال . استخدم موهبته الفائقة في تقليد الأصوات وتمويهها ، مهما كانت ، لتحقيق غرضه بأكبر درجة ممكنة من الفعالية . كما وضع مهاراته الراقية وخبراته المتقدمة في ميادين التمثيل والدعاية والإعلان في خدمة عملية «دفع خصمه فوق حافة الهاوية» ونجح في مسعاه . انهال شامشا على جبريل عبر التليفون بسلسلة من «الطقاطيق»

---

(٢٣) المرجع السابق ، ص٤٢٥-٤٢٦ (التشديد في النص الأصلي) .
(٢٤) المرجع السابق ، ص٤٢٨-٤٤٠ .
(٢٥) المرجع السابق ، ص٤٢٩ .
(٢٦) المرجع السابق ، ص٤٤٠ (التشديد في النص الأصلي) .

الموزونة والمقفاة والملحّنة ـ على طريقة الدعايات الغنائية التي نشاهدها على التلفزيون ونسمعها في الراديو ـ موضوعها الوحيد هو خيانة آلي كون له في كل لحظة ومع من هب ودب مما أفقده صوابه نهائياً وجعله يفر من منزلها (ومنزله أيضاً) هائماً على وجهه في شوارع لندن يحمل بوقاً اسمه «عزرائيل» ويهذي بعبارات من نوع «المجد لمجيء الرب القريب» و«أنا يد الله اليمنى» و«الملاك عزرائيل سيبيد البشر أجمعين»، يقتل الأشرار ويبشر بسيادة الخير والحق والعدل وما إليه من هلوسات. هذه هي «الأبيات» أو «الكلمات» أو «الآيات» الشيطانية (الأخرى) التي وسوس بها الشيطان الآخر في الرواية ـ سلادين شامشا ـ لرفيق الطائرة وزميل الغربة بغية تدميره كلياً[27].

بسبب موت الدكتور أوهورو سيمبا ـ سيلفستر روبرتس سابقاً ـ وهو قيد الاعتقال لدى البوليس الإنكليزي، انفجرت المدينة العالم ثالثية داخل لندن («المدينة الظاهرة ولكن غير المرئية») بالحرائق والشغب والتدمير (حريق حي بريكستون في لندن، أي هارلم لندن، سنة ١٩٨١ و«بريك هول» في الرواية)[28]. امتدت ألسنة اللهب إلى مقهى ونزل الشاندار الذي كان قد التجأ إليه شامشا في لحظات الشدة قبلاً. في هذه الفوضى العارمة وقعت عين جبريل على شامشا في الطريق، التقت الأعين مجدداً وفي واحدة من تلك الومضات الكاشفة في حياة البشر سقطت الغشاوة فجأة عن عيني جبريل وأدرك تماماً حقيقة ما حدث، حقيقة ما فعله به الصديق صلاح الدين شامشا[29]. في هذه اللحظة:

> «... لم يبق من سالادين الآن إلا هذا: نار الشر المعتمة في روحه وهي تلتهمه بالتمام والكمال كتلك النار الغامرة الأخرى بألوانها المتكثرة التي أخذت تلتهم المدينة وهي تصرخ»[30].

لكن حين شاهد شامشا ألسنة اللهب تلتهم نزل ومقهى الشاندار عادت له إنسانيته، ثارت حميته، تذكر سفيان وهند وأولادهما، اقتحم الدار المحترقة في محاولة لإنقاذ من فيها. والآن:

> «أنظر إلى هذا الإنسان الساقط الذي حاول دون أدنى ندم تحطيم عقل إنسان آخر، واستغل لهذا الغرض امرأة بريئة كلياً... هذا الإنسان ذاته يجازف بحياته وبلا أدنى تردد تقريباً في محاولة إنقاذ طائشة. ما معنى هذا؟».

---

(٢٧) المرجع السابق، ص٤٤٣-٤٤٨.

(٢٨) يذكر رشدي في واحدة من مقابلاته الصحفية أن شقيقته تعرضت للضرب والأذى على أيدي الشباب العنصري الإنكليزي الأبيض في إحدى عربات مترو لندن أثناء أحداث حي بريكستون ولما رفضت الشرطة المحلية التعامل بجدية مع شكواها منعتها مشاعر الخجل والإحساس بالعار التي غمرتها وقتها من متابعة شكواها لدى السلطات الأعلى.

(٢٩) «الآيات الشيطانية»، ص٤٦٣.

(٣٠) المرجع السابق، ص٤٦٣.

طرح الحطام المتساقط البطل أرضاً بلا حراك، كسر ذراعيه وأضلاعه وسبب له نوبة قلبية مفاجئة. في هذه اللحظة الحرجة يقتحم العدو جبريل المكان ذاته ليجد عدوه على هذه الحال المؤسفة. مرة ثانية التقت الأعين وتخاطبت ورأى شامشا ما في عيني جبريل من إدراك ومعرفة. حاول أن يقول شيئاً لكنه سكت واستسلم للأمر الواقع. ومع أن جبريل سأله: «لماذا فعلت ما فعلت؟» لم يتوقف جبريل للحظة عند السؤال بل صرفه بحركة سريعة من يده في وقت كان شامشا يواجه فيه ثلاثة أنواع من الموت: الموت احتراقاً، الموت لأسباب طبيعية، الموت على يد جبريل. حاول شامشا النطق بشيء ما وبصعوبة: «سامحني». «إرحمني». هنا:

«... خطا جبريل فاريشتا بسرعة إلى الأمام حاملاً سالادين على طريق الصفح والغفران نحو هواء الليل الحار. وهكذا، في ليلة كانت فيها المدينة في حالة حرب، في ليلة مثقلة بالعداوات والغضب الشديد حدث هذا الانتصار الصغير للمحبة وكان هو العَوَض»[٣١].

تم اللقاء الأخير بين شامشا وجبريل في منزل الأول في بومباي بعد وفاة والده. وجد شامشا جبريل في حالة يرثى لها بعد أن فقد صوابه نهائياً نتيجة اشتداد المرض عليه وبلوغه أقصى درجاته حدة. أخذ اللقاء شكل المجابهة من جانب جبريل مما فاجأ زميله القديم لأن:

«اعتقد صلاح الدين ـ عن سذاجة كما تبين فيما بعد ـ أن أحداث حريق بريك هول، التي أنقذ جبريل حياته في غمرتها، قد طهرتهما معاً بطريقة أو أخرى وطردت تلك الشياطين دافعة بها إلى النار الحارقة وأن المحبة أثبتت قوة تأثير مؤَنسنة تضاهي قوة الكراهية وأنه باستطاعة الفضيلة أن تغيّر البشر مثل الرذيلة. لكن ما من شيء يبقى إلى الأبد وما من علاج يمكن أن يكون كاملاً»[٣٢].

اعترف جبريل بأنه قتل حبيبته آلي كون والصديق المشترك ويسكي سيزوديا الذي حاول مصالحتهما في بومباي. كما اعترف بجنونه وبدور «الآيات» الشيطانية الموزونة والمقفاة التي وسوس له بها شامشا عبر التليفون (ياغو وعطيل) ثم أخرج المسدس المخبأ في المصباح العجيب الذي كان قد ورثه شامشا للتو عن أبيه وقتل نفسه بدلاً من أن يطلق النار على غريمه انتقاماً منه واسترداداً لثأر من صديق مزعوم خطط بنفسه وعن سابق تصميم وإصرار لدفعه فوق حافة الهاوية. للمرة الثانية أنقذ جبريل حياة شامشا على الرغم من كل شيء.

---

(٣١) المرجع السابق، ص٤٦٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص٥٤٠.

أستخلص من هذه المراجعة الاستنتاجات التالية :

(١) لا تقبل رواية «الآيات الشيطانية» بأي شكل من الأشكال قراءة الدكتور عبد الرزاق لها المبنية على فكرة وجود انفصال تام بين الخط السردي الذي رسمته شخصيتها المحورية الأولى من ناحية وبين الخط السردي الذي رسمته شخصيتها المحورية الأخرى، من ناحية ثانية. يبدو لي أن الزميل الناقد وقع هنا في الكثير من التبسيط والتبسيطية في محاولة منه لإنقاذ الجزء الذي يحبه ويعجبه ويوافق عليه سياسياً من الرواية عبر تتفيه الجزء الآخر منها وتسفيهه لأن الإحراجات السياسية والاعتراضات الدينية والتهديدات الإسلامية والمخاطر الحياتية كانت قد أُسندت كلها إليه. بعبارة ثانية إن قراءة الدكتور عبد الرزاق المانوية هذه لا تحكمها اعتبارات النص الروائي وحركته الداخلية وخطه السردي ودلالاته المتبادلة بمقدار ما تحكمها اعتبارات خارجية وسياسية ودولية لاحقة نعرفها جميعاً. كما يبدو لي أن محاولة الإنقاذ المذكورة هي التي دفعته إلى القول إنه كان يمكن لـ«الآيات الشيطانية» أن تكون روايتين «دون أن تعاني من التمزق والخلل والعنت»: رواية تهمنا كثيراً لأنها نظيفة ومرضي عنها وتنتهي نهاية وطنية سعيدة اسمها «رحلة صلاح الدين»؛ ورواية لا تهمنا كثيراً لأنها تتصف، أولاً، بالصفات المعاكسة كلها؛ وثانياً لأنها «تستعير الإطار الجويسي أو الفوكنري» للتعبير عن «رحلة الحلم عبر الذاكرة»؛ وثالثاً لأنها تنتهي نهاية كئيبة تاعسة وعبثية؛ وكان يمكن أن يكون عنوانها: «رحلة جبريل الشقية: عبرة لمن يعتبر». من هنا مغالاة الدكتور عبد الرزاق في تقبيح صورة جبريل والتشنيع عليها وإظهارها بمظهر الشر الخالص حتى لو أدى به ذلك إلى انتهاك مسطح لمنطوق الرواية الأولي والظاهري.

(٢) ليس صحيحاً على الإطلاق قول الدكتور عبد الرزاق بأن المحورين اللذين بنى عليهما رشدي روايته «كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت ...» لأن خطوط «الآيات الشيطانية» المتوازية تقاطعت كلها وتداخلت وتفاعلت وتناظرت دلالياً كما عند بريشت وأكثر. في الواقع تداخل الخطان المتوازيان وتفاعلا إلى درجة جعلت شامشا العاقل الحقود والحسود يتحول، في التحليل الأخير، إلى القاتل الحقيقي، كما جعلت جبريل المعتوه، ولكن الغفور والصفوح، يتحول إلى المنقذ الحقيقي (على الرغم من كل شيء) في خاتمتها. أما بالنسبة لملاحظة الدكتور عبد الرزاق بأن المقارنة التي أقمتها بين رشدي وبريشت في «ذهنية التحريم» لا تجد لها أية مصداقية في «الآيات الشيطانية» بسبب غياب التناظر الدلالي والتفاعل والتداخل الخ، بين خطي الرواية المتوازيين فأحب أن أوضح أن المقارنة المذكورة بقيت محدودة في شخصيتي الشاعر بعل في

رواية رشدي وبطل مسرحية بريشت الأولى الشاعر بعل أيضاً ولم تطمح على الإطلاق إلى إقامة مقارنة عامة بين رشدي وبريشت علماً بأني غير مؤهل بالتأكيد لإنجاز مثل هذه المهمة النقدية الأدبية المعقدة. مع ذلك مازلت أعتقد بأن للمقارنة المذكورة ـ ضمن حدودها المرسومة طبعاً ـ أساساً حقيقياً في عمل الأديبين تماماً لأن فكرة الدكتور عبد الرزاق عن غياب «التداخل والتفاعل والتناظر الدلالي» في رواية رشدي، مقابل حضورها كلها عند بريشت، خاطئة كلياً.

(٣) لا شيء في مراجعتنا للخط السردي العام للرواية والذي تندرج تحته تقاطعات وتفاعلات وتداخلات خطيها المتوازيين الرئيسيين يسوغ استنتاجات الدكتور عبد الرزاق حول ضياع «الديالوغ» فيها وهيمنة «المونولوغ» عليها وافتقادها، بالتالي، لكل «شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري» بين محوريها الرئيسيين الخ الخ. على الرغم من وجود «المونولوغ» بقوة في «الآيات الشيطانية» إلا أنه ليس ذلك النوع من «المونولوغ» الأوروبي الفردي المعهود الذي ينتهي إلى الإنغلاق على نفسه كلياً في حالة مونادية ذاتية آسرة تجعل من احتمالات تواصله مع «المونولوغات» الأخرى، المجاورة أو السابقة أو اللاحقة، من رابع المستحيلات. إن «مونولوغات» الشخصيات الرئيسية في رواية رشدي ذات طابع هندي وعالم ثالثي جماعي مشترك، أي أنها لا تؤثر في بعضها البعض بفاعلية فحسب، بل يدخل كل واحد منها بصورة حميمة جداً في التكوين العضوي لـ«المونولوغات» الأخرى جميعاً. وللتدليل على ما أقول تكفي المقارنة بين علاقات جبريل المتبادلة مع حبيبته آلي كون والتي تبقى خارجية غير صميمية على الرغم من غرامهما العارم ومجادلاتهما الدائمة، من ناحية، وبين علاقات صلاح الدين المشابهة مع حبيبته الهندية زينات وكيل التي تتصف بالخصائص المعاكسة كلها، من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك دور كل من شامشا وجبريل في تشكيل الآخر داخلياً وفي العمق ـ سلباً وإيجاباً ـ وفي تحديد مصيره ونهايته وفي تكوين ديالوغه الخاص والعام مما لا نجد له شبيهاً في تفاعلات شخصيات الرواية الأخرى كلها تقريباً: الأوروبية منها أو العالم ثالثية أو الواقعة في منزلة بين المنزلتين منهما. تصف الرواية، عند نقطة معينة، جبريل وصلاح الدين بالـ«ضدين الموصولين معاً... كل رجل منهما هو ظل الرجل الآخر»[٣٣]، لذا نجد أن انتقام صلاح الدين شامشا المدروس هو الذي أوصل جبريل فاريشتا إلى الجريمة والانتحار كما أن صفح جبريل وعفوه هو الذي أتاح لصلاح الدين فرصة لحياة ثانية أو ربما ثالثة ورابعة أكثر أصالة والتزاماً في بومباي الخ. على كل حال أريد أن أسجل هنا الشهادة التالية للروائي المكسيكي الكبير كارلوس فوينتيس (Carlos Fuentes) فيما يتعلق

---

(٣٣) «الآيات الشيطانية»، ص٤٢٦.

بمسألة «الديالوغ» و«المونولوغ» عند رشدي عموماً وفي «الآيات الشيطانية» تحديداً:

> «رشدي هو تجسيد للخيال و«الديالوغ» الباختيني (نسبة إلى ميخائيل باختين) في مواجهة «مونولوغ» الدولة والدين المنظّم والشركات المتعددة الجنسيات».

(٤) درءاً لأي التباس، لابد من إضافة ملاحظة توضيحية صغيرة وهامة إلى استنتاج الدكتور عبد الرزاق الصحيح بأن خلاص شامشا في نهاية الرواية تمثل في تقبله الفعلي لدعوة زينات وكيل له إلى «احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون» وإلى احتضان مدينته بومباي و«تقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص» وإلى السعي للتحول إلى واحد من أهلها والانتماء إليها «كما هي لا كما ينبغي أن تكون». تبدو الدعوة، كما يصورها الدكتور عبد الرزاق، سلبية أكثر بكثير مما تسمح به شخصية زينات وكيل في الرواية ومنفعلة ومستكينة أكثر بكثير مما يقبله نص رشدي نفسه. بعبارة ثانية، تتجاوز دعوة زينات لصلاح الدين مجرد احتضان المدينة والانتماء إليها على حالها البائسة كما تتجاوز مجرد الرضى بالوطن بعجره وبجره ونواقصه ومصائبه الخ، إلى الإسهام، بصورة أو بأخرى، في نقد ذلك كله وفضحه والعمل على تغييره، أو ربما في العمل، قدر المستطاع في الوقت الحاضر، على التخفيف من أمراضه وشروره وأعبائه وبلاياه ومن آثارها المدمرة على أهل المدينة أنفسهم. زينات وكيل في الرواية طبيبة فاعلة جداً في أوساط الناس العاديين والفقراء من أهل مدينتها، كاتبة، ناقدة أدبية، امرأة متحررة، مناضلة في صفوف «الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي)»، همها الطاغي في الوقت الحاضر هو الوقوف في وجه العنف الطائفي المستشري في الوطن كما هو، والمسيطر على المدينة كما هي وكأن بلاياها وشرورها الأخرى لا تكفيها. زينات وكيل هي التي ورطت صلاح الدين شامشا، بعد نصيحتها له باحتضان الوطن كما هو والقبول بمدينته على حالها، بما لم يكن ليخطر له على بال في يوم من الأيام: الإنخراط معها في تظاهرة جماهيرية عارمة ينظمها الحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) وحلفاؤه احتجاجاً على موجة العنف الطائفي التي تجتاح البلاد وتقضي على العباد وتهدد الوطن كما هو وتدمر حياة المدينة المطلوب من شامشا الانتماء إليها كما هي لا كما يجب أن تكون!

بعد الانتهاء من مناقشات الإعداد للتظاهرة الكبيرة في المدينة «أصيب صلاح الدين شامشا بشيء من الذهول بسبب السرعة التي أخذت تتبدل بها حياته مرة أخرى» وكان لسان حاله يتساءل متعجباً: **«أنا أشارك في نشاط للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي)! لن تتوقف العجائب أبداً. لابد أني عاشق عن حق وحقيق»**(٣٤). لذا أعود هنا لأؤكد استنتاجي في «ذهنية التحريم» بأن زينات وكيل، كما

(٣٤) المرجع السابق، ص٥٣٨ (التشديد في النص الأصلي).

رسمها رشدي، هي بالفعل زينة روايته وسيدتها الأولى بلا منازع بالإضافة إلى كونها وكيلة الاسترجاع الفاعل ـ وليس المنفعل والمستكين والراضي فقط ـ لشامشا إلى وطنه ومدينته ولكن دون إغفال حقيقة فرويدية هامة أخرى عنه: لم ينجح شامشا في التصالح مع نفسه ووطنه ومدينته وفي تحقيق توازنه الدخلي ونضجه الشخصي إلا بعد موت والده.

III

بما أن «الآيات الشيطانية» لا تقبل التبسيطية التي فرضها عليها الدكتور عبد الرزاق باختلاقه هذه الثنائية الحادة بين بطلها الإيجابي الوطني الذي عاد إلى بلده الهند وتجذر فيه (مبدأ الخير)، من ناحية، وبين بطلها الشيطاني السلبي المضاد الذي انتهى إلى جرائم القتل والانتحار (مبدأ الشر) من ناحية ثانية، أجد لزاماً عليّ العودة إلى الرواية نفسها لطرح السؤال: من هو جبريل فاريشتا هذا حقاً؟ يكتسب السؤال أهمية مضاعفة لسببين: (١) لأن المراجعات والدراسات الأجنبية والمحلية التي تناولت «الآيات الشيطانية» بالنقد والمعالجة والتحليل أهملت بشكل ظاهر وملحوظ محور جبريل فاريشتا فيها لصالح شخصيتها الرئيسية الأخرى الأكثر جاذبية وسطحية والأقل تعقيداً والأقرب منالاً (ولا أستثني نفسي من هذه الملاحظة في «ذهنية التحريم»). (٢) لأن الدكتور عبد الرزاق لا يرى في جبريل إلا أقبح الصفات وأبشع الخصال على طريقة: «شيطان رجيم»، «الشيطان المنبثق من الوحل والحامل لأوبئة شتى»، «صاحب ذاكرة هذيانية مريضة مفعمة بالنتانة والقبح والتشوه»، «شخصية مزرية، مقيتة، مضطربة عقلياً، مشوهة، وضيعة، ملتاثة، مدانة بالنص» الخ. بعبارة ثانية، لابد من دراسة جدية لمحور فاريشتا في الرواية، وفقاً للمنهج النقدي ـ الأدبي الذي حدد معالمه الدكتور عبد الرزاق، بدلاً من الاكتفاء بإدانته وتسفيهه ورفضه كما هو حاصل حتى الآن عند الزميل الناقد وعند غيره أيضاً. وسأبدأ مناقشتي بمحاولة للإجابة عن السؤال المعقد والمتعدد المستويات والدلالات: من هو جبريل فاريشتا هذا في «الآيات الشيطانية»؟

❖ جبريل فاريشتا وَلَد من أولاد شوارع بومباي، أرقى بدرجة أو درجتين من أولئك الصبيان الذين شاهدناهم وشاهدنا طرفاً من بؤسهم وتشردهم في فيلم «سلام بومباي» لمخرجته ميرا نير (Mira Nair) (١٩٨٨). عمل مع والده عدّاءً في شوارع المدينة يحمل على رأسه في طبق كبير وجبات الغداء الساخنة لتوزيعها على أصحابها بأقصى سرعة وقبل أن تدب البرودة فيها. تيتم في سن الثالثة عشرة حين صدم باص والدته فقتلها. وبعد سقوط والده ميتاً في أحد شوارع المدينة بسبب الركض الكثير

والإعياء الشديد تبناه شيخ الكار الهندوسي ـ بابا صاحب ماهاتري ـ لسبب ما وعرّفه على أحد أقطاب صناعة السينما في بومباي على أمل إنقاذه من حياة الشوارع[٣٥] . أو على حد قول الرواية «إن أحداً لم يخبر جبريل فاريشتا لماذا أشفق بابا صاحب عليه وانتزعه من اللامستقبل الذي تمثله الشوارع ... »[٣٦] . بعبارة أخرى دفعت ظروف الحياة ومصادفاتها بهذا الفتى إلى احتراف التمثيل السينمائي حيث برع في تقمص أدوار الآلهة في «الأفلام اللاهوتية» الهندية مما حوّله بسرعة فائقة إلى أعظم نجم سينمائي في تاريخ الهند الحديث . دفعته ظروف الحياة وطوارئها إلى عالم سينما بوليوود ، أي إلى «عالم الوهم والمال الأسود والشبق»[٣٧] على حد تعبير «الآيات الشيطانية» . بطبيعة الحال انتقلت سكناه بسرعة البرق من الأعماق السفلى لأزقة بومباي إلى أعلى شقة فوق أعلى طابق في أعلى ناطحة سحاب على أعلى رابية في بومباي . أما اسم الناطحة فهو : «مرتفعات إيفيرست»[٣٨] . معروف أن من يصعد القمة (وقمة إيفيرست بصورة خاصة) بهذه السرعة لابد أن يصاب بالدوار وما هو أخطر وأدهى بكثير من الدوار وبعد بلوغ القمة على هذا النحو هل من طريق أخرى غير الهبوط أو السقوط ؟

❖ جبريل فاريشتا هو اسماعيل نجم الدين : اسماعيل تيمناً بابن ابراهيم الذي كاد أن يذبحه أبوه تلبية لنداء حلم رآه فافتدي وقتها «بذبح عظيم» . إلا أن أحداً لم يفتد اسماعيل الآخر هذا الذي ذهب ضحية نشأته السفلى وظروفه الحقيرة وصعوده الصاروخي وجنونه العلوي وسقوطه المريع من فضاء بومباي الخارجي ، علماً بأن سؤال رواية رشدي الضمني يبقى مطروحاً : لماذا نصدق أحلام ابراهيم أبو اسماعيل وهذياناته وهلوساته ونقدسها في الوقت الذي نكذب فيه أحلام اسماعيل فاريشتا نفسه وهلوساته وهذياناته ونسفّهها ونحتقرها ؟ لماذا صدّقت خديجة النبي (وصدّق الناس بعدها) حين رأت حاله المزرية عند إعلامه لها بنزول الوحي عليه فأخذت بيده وشجعته على المضي قدماً بينما لم تصدق آلي كون جبريل فاريشتا حين شاهدت حاله المزرية عند إعلامه لها بأنه الملاك جبريل فعملت على تثبيط عزمه وزيادة إحساسه بالإحباط[٣٩] . اسمه نجم الدين لأنه النجم الأعظم لـ«اللاهوتيات» الهندوسية الكاسحة النجاح ، والنجم المقترح لـ«اللاهوتيات» السينمائية الإسلامية التي شرع أمراء المال ، المتعدد الجنسيات والعابر للقارات والثقافات والحكومات ، في السينما البوليوودية بالإعداد

---

(٣٥) المرجع السابق ، ص١٧-٢٢ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص٢٠ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص٢٥ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص١٣ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص٣٢١ .

لإنتاجها على أمل المزيد من النجاح التجاري والمالي في أوساط القطاع الآخر من الشعب الهندي وجيرانه وتحت عناوين وأسماء مثل: «ماحوند»، «انشقاق بحر العرب»، «جبريل في مدينة جاهلية»، «جبريل يقابل الإمام»، «جبريل مع فتاة الفراشات» الخ. وكما كان جبريل يتقمص الآلهة التي كان يمثل أدوارها بألمعية باهرة، فيصبح هو هي وهي هو، أخذ يتقمص بالقوة ذاتها وبالتماهي نفسه الأدوار الإسلامية الجديدة المسندة إليه ويتوحد معها إلى درجة جعلتها تتسرب إلى أحلامه ورؤاه وانفعالاته وتخترق هويته وتسكن كيانه كله[٤٠].

❖ جبريل فاريشتا هو جبريل فاريشتا (أو جبريل جبريل، أو جبريل الملاك، أو الملاك جبريل) لأن أمه كانت تناديه «يا ملاك»[٤١] أحياناً و«يا شيطان»[٤٢] في أحيان أخرى (لاسيما حين كان يسلي نفسه بخلط وجبات الغذاء الهندوسية بالإسلامية قبل توزيعها على أصحابها المغفلين فيأكلون ما هو حرام في دينهم وما هو حلال في دين زملائهم) مما رسخ في نفسه شيئاً من الاثنين معاً. أضف إلى ذلك أنها كانت تزرع في رأسه قبل موتها المبكر قصصاً وحكايا عن «الله والملائكة والشياطين والعفاريت والجن» وكأنها كلها وقائع عادية مثل أية عربة في الشارع أو عمود كهرباء في الطريق»[٤٣] كان يلوم نفسه أشد اللوم لأنه لم يشاهد حتى تاريخه أياً من هذه الأشباح التي كان يشاهدها الآخرون بسهولة وكل يوم، على ما يبدو. أما أسرة بابا صاحب الهندوسي التي انتشلته من حياة الشوارع وتبنته فقد تعلم من سيدها الشيء الكثير عن السحر والشعوذة وتحضير الأرواح وتقمصها وتناسخها وما إليه من معتقدات أهل البلاد. وبعد دخوله عالم السينما تابع تثقيف نفسه بالإطلاع على أساطير الرومان واليونان: على تجسدات الإله جوبيتر، على الفتى الذي تحول إلى زهرة، على المرأة ـ العنكبوت، على الساحرة كيركة (أو سيرسة)، على التعاليم الثيوصوفية العرفانية اللّدنية، على نظرية المجال الموحد، على حديث الغرانيق، على السياسة التي اتبعها النبي محمد في إدارة حريمه، على سوريالية الصحف الشعبية الرخيصة وما تحمله من أخبار عجائبية عن الفراشات التي تدخل أفواه الفتيات لتؤكل، عن أطفال يولدون بلا وجوه، عن فتيان يتكلمون بتفاصيل مذهلة عن تقمصاتهم في الحيوات السابقة الخ ... الخ[٤٤].

---

(٤٠) المرجع السابق، ص٢٧٢، ٣٤٤-٣٤٥.
(٤١) المرجع السابق، ص١٧.
(٤٢) المرجع السابق، ص٩١.
(٤٣) المرجع السابق، ص٢١-٢٢.
(٤٤) المرجع السابق، ص٢٣-٢٤.

لا غرابة إذن أن تضج أحلام جبريل ورؤاه وتداعياته بمحتويات ثقافته ومعلوماته وتجربته وتنشئته الإسلامية الهندوسية الشعبية المختلطة وأن تتقمصه هذه المعلومات والتجارب وتتناسخ في عقله ومخيلته، من ناحية، وأن يتقمصها هو ويتماهى معها ويوحد هويته بهويتها، من ناحية ثانية. لذا حين تمكن مرض انفصام الشخصية الذهاني منه كان من الطبيعي أن تضج هلوساته وهذياناته وشطحاته وذكرياته وتطلعاته وأحلامه وأوهامه ورؤاه بالملائكة والشياطين والتقمصات والأنبياء والتناسخات والآلهة والعفاريت والعجائب والغرانيق وما إليه. إن لغة هلوساته ورموزها وإشاراتها هي ببساطة لغة ديانات الهند العامية (بما فيها الإسلام على أنواعه) برموزها المعروفة وإشاراتها المألوفة بعد إعادة تدويرها وإنتاجها واستنساخها في ذهن مريض أصلاً ومصاب بدوار الصعود السريع إلى أعلى أيضاً.

❖ جبريل فاريشتا هو الملاك الساقط، إمام الكروبيين المطرود من الفردوس والمشرد في كل مكان وفي اللامكان، إنه الاثنين معاً. لذا صدّر رشدي روايته بمقطع مقتبس من كتاب «تاريخ الشيطان» لأحد رواد الرواية الإنكليزية الحديثة العظام دانيال ديفو[٤٥]، علماً بأن هذا التصدير الهام لم يحظ بأي تلميح أو إشارة من جانب الذين كتبوا عن «الآيات الشيطانية» وشرحوا معانيها ومضامينها في الشرق والغرب معاً. يقول المقطع المذكور:

> «وهكذا لما انحصر حال الشيطان في متشرد يجوب بلا وضع مستقر، لم يعد له أي مقام معين. ومع أنه يتمتع بسلطة ما ـ بحكم طبيعته الملائكية ـ على النفايات المائعة أو الهواء، لا شك أن بقاءه بلا موضع محدد أو مجال مسموح له بأن يريح فوقه أسفل قدمه يشكل جزءاً من عقابه»[٤٦].

بعبارة ثانية، إن المهاجرين في المنافي الأوروبية الذين تدور رواية رشدي حولهم وحول مآسيهم هم «شياطين» أشقياء تعساء من هذا النوع وبهذا المعنى الملتبس والمزدوج أيضاً. لذا يتقمص فاريشتا في أحلامه وأوهامه وهذياناته وذاكرته شخصية الملاك الذي يحمل اسمه بسهولة فائقة وبتطابق كامل

---

(٤٥) دانيال ديفو (Daniel Defoe) ١٦٦٠ ـ ١٧٣١ وهو صاحب روايات شهيرة مثل «روبنسون كروزو» ومول فلاندرز» (*Moll Flanders*).

(٤٦) Daniel Defoe, *The History of the Devil Ancient and Modern*, Rowan and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1972, p.47.

صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة ١٧٢٦ (تحت اسم مستعار) ولاقت رواجاً واسعاً وقتها إلا أن الكنيسة الكاثوليكية أدانته ومنعته كما حظرت على أتباعها قراءته. وجدير بالإشارة أن ديفو صدّر كتابه بأبيات شعر ذات مغزى بالنسبة لموضوعه، وفيما يلي ترجمة تقريبية لها:

الشيطان على سوئه يمكن أن يُساءَ له

وأن يُتهم زوراً وبلا سبب.

حين لا يريد الناس أن يلاموا وحدهم

يحيلون إليه الجرائم التي هي جرائمهم وحدهم فقط.

معه كما يمثل بنجاح باهر دوره في «لاهوتيات» السينما الهندية المعروفة . ويحضرني هنا اجتهاد العلامة الشيخ عبد الله العلايلي الذي يشبّه فيه الملاك جبريل الذي كان «يبدو ويتشبه ويتشخص بصورة من الناس مثل دحي الكلبي» بـ«الظهور أو الشهود أو الحضور السينمائي» على حد تعابيره الحرفية[٤٧] . كذلك ، يتقمص جبريل بسهولة مماثلة حكاية ذلك العملاق الذي يقف بلا أجنحة فوق الأفق وتلف يداه الشمس (لوسيفر حامل النور ونجمة الصبح*) وهو يحاول التعلق «بغصن سدرة المنتهى تحت العرش» تفادياً للسقوط في هاوية أسفل السافلين . سقط لكنه لم يمت وما كان يمكن أن يموت[٤٨] . وبسبب طبيعته المزدوجة عرف جبريل فاريشتا تجربة الإيمان البسيط والتسليم الساذج والتدين العامي والاعتقاد الشائع في الهند وغير الهند . ومر أيضاً بتجربة الشك وقلقه وإغراء الكفر ونشوته وإغواء الإلحاد وعنفوانه ونداء الرفض وتمرده . ابتلي جبريل فاريشتا ـ على طريقة أيوب ـ وهو في ذروة نجاحه وشهرته بمرض رهيب لم يعرف له الطب سبباً أو شبيهاً . أعلن مسؤول كبير في المستشفى على الشعب الهندي المفجوع بأن نجمه ومعبوده مصاب بمرض غريب من عنده تعالى ولا يعرف سره إلا هو . مثل أيوب ، خاطب جبريل ربه أثناء المحنة متضرعاً إليه بأن لا يتخلى عنه في أكثر ساعاته شدة وحرجاً . اعتقد وقتها أن عقاباً إلهياً ما نزل به مما ساعده على تحمل آلام المرض المبرحة إلا أن صبره تحول إلى شيء آخر ـ إلى غضب ـ بعد مضي فترة كافية من الزمن :

> «كفى يا الله ! ... لماذا يجب أن أموت وأنا لم أقتل أحداً؟ هل أنت انتقام أم حب؟ ساعده الغضب على الله على تحمل يوم آخر (من المرض) إلا أن الغضب تلاشى بعد ذلك وحل محله فراغ رهيب ، حلّت محله وحدة حين أدرك أنه لم يكن يخاطب **إلا هواء الأثير** وأنه لا يوجد أحد هناك على الإطلاق . بعدها شعر بأنه أكثر حماقة من أي وقت مضى في حياته . أخذ يتوسل الفراغ : يا الله كن هناك . يا اللّعنة ، كن . لكنه ما أحس بشيء ، بأي شيء ، بأي شيء . بعد ذلك ، اكتشف في أحد الأيام أنه لم يعد بحاجة لأن يكون هناك أي شيء ليحس به . في يوم التحول هذا تبدل المرض وأخذ يتماثل للشفاء»[٤٩] .

---

(٤٧) أنظر «ذهنية التحريم» ، ص٢٣٦ .

* قارن : «كيف سقطت من السماء أيتها الزُهرَة بنت الصبح . كيف قُطِعْتَ إلى الأرض يا قاهر الأمم» («الكتاب المقدس» ، سفر إشعياء ١٤ : ١٢) . بالمناسبة ، اللات الساقطة إلى الأرض في رواية رشدي هي نجمة الصبح أيضاً .

(٤٨) «الآيات الشيطانية» ، ص٩١ . قارن : «ورأيت ملاكاً آخر قوياً نازلاً من السماء ملتحفاً بسحابة وعلى رأسه قوسُ غَمام ووجهه كالشمس ورجلاه كعمودين من نار وبيده كتاب صغير مفتوح فوضع رجله اليمنى على البحر واليسرى على الأرض» («الكتاب المقدس» : رؤيا القديس يوحنا ١٠ : ١و٢) . كذلك : «ونفخ الملاك الخامس في بوقه فرأيت كوكباً قد سقط من السماء على الأرض وأعطي مفتاح بئر الهاوية» (رؤيا القديس يوحنا ٩ : ١) .

(٤٩) «الآيات الشيطانية» ، ص٣٠ (التشديد في النص الأصلي) . بالنسبة لـ«الأيوب» الأمريكي المعاصر تراجع مسرحية آرتشيبولد ماكليش الشعرية : *JB* (١٩٥٨) .

وللمرة الثانية أعلن كبار المسؤولين في المستشفى على شعب الهند أن هذا الشفاء المفاجئ والعاجل، الغريب والعجيب لمعبود الجماهير جاء من عنده تعالى ولا يعرف سره إلا هو. «لكن حين استعاد جبريل قواه أضحى واضحاً أنه تغير ...»، تغير «لأنه فقد إيمانه ...»[٥٠]. في الواقع بدل جبريل فاريشتا مجرى حياته بعد شفائه بأن لحق بحبيبته آلي كون في لندن[٥١]. بعبارة أخرى، في حين عمقت المحنة إيمان أيوب بربه وعززت تعلقه بدينه فطابت أحواله من جديد أفقد الابتلاء المشابه اسماعيل نجم الدين إيمانه وبدد دينه مما لم يمنعه بدوره من استعادة تألقه السابق وبريقه الأول هو أيضاً من جديد. جبريل فاريشتا هو أيوب معكوساً، وهل كان يمكن لشخصية سطحية، طيبة عموماً، متحذلقة، ملساء وسلسة وصحية جملة، مثل صلاح الدين شامشا، أن تعرف، أو حتى أن تتعرف على، مثل هذه التجربة الكيانية والوجودية والروحية العميقة؟

من هنا تطرح رواية رشدي مجدداً مشكلة ديكارتية عريقة:

ـ «سؤال: ما هو عكس الإيمان؟».

ـ «ليس الكفر» بالتأكيد. إنه «قطعي أكثر من اللازم، يقيني، مغلق، إنه نوع من الإيمان هو الآخر».

ـ «الشك»[٥٢].

هذا بالنسبة للبشر، لكن ماذا عن الملائكة باعتبارهم «في منتصف الطريق بين الله ـ الإله وحكيم ـ إنسان؟ هل شكّوا أبداً؟ شكّوا: تجرأوا على السؤال عن أشياء محرمة: أنتي ـ أسئلة ...».

لكن «الملائكة يمكن تهدئتهم بسهولة ... أما البشر فهم أصعب مراساً، بإمكانهم الشك في أي شيء، حتى في ما هو بيّن أمام أعينهم ... ليس عند الملائكة الكثير مما نسميه نحن بالإرادة. أن نريد يعني أن نعارض لا أن نسلّم، أن نخالف».

«أنا أعرف، هذا كلام شيطان».

«شيطان مقاطعاً جبريل»: «مَنْ، أنا؟»[٥٣].

❖ جبريل فاريشتا هو الذي يتميز في الرواية ـ على عكس صلاح الدين شامشا ـ بتلك الموهبة السماوية النادرة على الحب الحقيقي والمحبة العميقة والصفح بعد الإساءة والغفران على الرغم من

---

(٥٠) المرجع السابق، ص٢٩.

(٥١) المرجع السابق، ص٣١.

(٥٢) المرجع السابق، ص٩٢.

(٥٣) المرجع السابق، ص٩٢-٩٣.

شدة الأذية والعفو عند المقدرة[٥٤]. بالتأكيد هو الأعمق تجربة والأكثر أصالة والأعظم انسجاماً وصدقاً مع النفس، على الرغم من مرضه وجنونه وخيالاته وأحلامه وهلوساته. وفيما يلي المقارنة التي تعقدها «الآيات الشيطانية» نفسها بين فاريشتا وشامشا:

«ألا يشكل هذان الاثنان ضدين موصولين معاً، كل رجل منهما ظل الآخر؟... هل نقول إن هذين الاثنين هما نوعان مختلفان أساساً من الذوات؟ ألا يمكننا الاتفاق على أن جبريل، على الرغم من اسمه الفني وأدواره وعلى الرغم من شعارات التجدد الديني والبدايات الجديدة والتحولات، أراد أن يبقى **متواصلاً** إلى حد كبير، أي موصولاً بماضيه ومنبثقاً عنه، وأنه ليس هو الذي اختار المرض الذي كاد أن يودي بحياته أو السقوط الذي حوّله، وأنه، في الواقع، يخاف أكثر ما يخاف حالات التحول تلك التي تتسرب فيها أحلامه إلى ذاته الصاحية وتجتاحها جاعلة منه جبريل الملائكي الذي لا يرغب في أن يكونه، وأن ذاته تبقى بهذا ذاتاً يمكننا أن نصفها ـ لأغراضنا الحالية ـ بالصدق».

أما صلاح الدين شامشا فهو:

«كائن التقطعات **المختارة**. إنه إعادة اختراع **إرادية**. ثورته **المفضلة** على التاريخ هي التي تجعله، بمصطلحاتنا المختارة، «مزيفاً»؟ أو ليس بإمكاننا المتابعة، إذن، لنقول إن زيف الذات هذا هو الذي يجعل زيفاً أعمق وأكثر سوءاً ممكناً في شامشا ـ ولنسمه بالشر ـ وأن هذه هي الحقيقة التي انفتحت فيه وهذا هو الباب الذي انفتح في داخله نتيجة سقوطه. ويعتبر جبريل في المقابل ـ إذا تابعنا منطق مصطلحاتنا المعتمدة ـ «طيباً» بفضل **رغبته البقاء** في العمق إنساناً غير مترجم على الرغم من تقلباته كلها ...»[٥٥].

على الرغم من محنة شامشا الصعبة مع البوليس الإنكليزي وعبوره تجربة المطهر في «نادي الشمع الملتهب» انكشفت الحقيقة الأعمق لـ«حاضرة العالم ـ لندن»[٥٦] لمعتوه ـ مجذوب ـ رائية مثل جبريل فاريشتا وليس لعاقل وطني حيسوب مثل صلاح الدين شامشا. تقول الرواية عن جبريل هذا:

«بدا وكأنه لم يعد بحاجة إلى طعام أو راحة وإنما فقط إلى الحركة الدائمة في هذه الحاضرة المعذبة التي تحوّل نسيجها الآن تحولاً تاماً: صارت البيوت في الأحياء الثرية مبنية من خوف تجمّد، والأبنية الحكومية من الغرور جزئياً ومن الاحتقار في جزئها

(٥٤) المرجع السابق، ص٢٤، ٢٥، ٣١٤.

(٥٥) المرجع السابق، ص٤٢٦-٤٢٧ (التشديد في النص الأصلي).

(٥٦) المرجع السابق، ص٤٢٤.

الآخر، ومنازل الفقراء من الفوضى والأحلام المادية. حين تنظر بعيون مَلاك ترى الماهيات بدلاً من السطوح، تشاهد تفسخ الروح يطفح بثوراً وفقاقيل على جلود الناس في الشوارع ... أثناء تجوله في المدينة، بعد تحولها هذا، شاهد عفاريت بأجنحة خفافيش تجلس في زوايا أبنية مشادة من الخداع ولمح شياطين تنزّ كالديدان من السيراميك المكسور الذي يكسو المباول العامة للرجال. وكما كان ريخالموس، راهب القرن الثالث عشر الألماني، يغلق ذات مرة عينيه فيرى فوراً غيوماً من الشياطين المتناهية في الصغر وهي تحيط بكل رجل وامرأة على وجه الأرض، ترقص كذرات الغبار في ضوء الشمس، أخذ جبريل هو أيضاً يكتشف الآن وفي كل مكان، بعيون مفتوحة وفي ضوء القمر والشمس أيضاً، حضور عدوه ... حضور شيطانه»(٥٧).

وتستمر رؤية جبريل لـ لندن الأخرى، لندن السود والملونين والآسيويين والبؤساء والفقراء المهمشين عموماً، لندن «المدينة الظاهرة لكن غير المرئية» على النحو التالي:

«تقف الأبراج على ركائز... ليس تحتها وبينها إلا عواء ريح دائمة ودوران الحطام: مطابخ مهجورة، إطارات دراجات هوائية فارغة، قطع من أبواب مكسّرة، سيقان دمى، نفايات خضار تسحبها قطط وكلاب جائعة من أكياس القمامة البلاستيكية، أغلفة الوجبات السريعة، علب تنك تتدحرج، توقعات بفرص عمل ما تحطمت، آمال تم هجرها، أوهام ضائعة، غَضَبات استهلكت نفسها، مرارات تراكمت، خوف متقيأ وبانيو يعلوه الصدأ يقف بلا حراك. مجموعات صغيرة من السكان تهرع باتجاهات مختلفة. بعضها ـ وليس كلها ـ يحمل أسلحة: هراوات، زجاجات، مدى. في هذه الجماعات كلها فتيان بيض وسود أيضاً. يرفع بوقه إلى شفتيه وينفخ. براعم صغيرة من اللهب تنبت على الإسمنت تغذيها أكوام الممتلكات والأحلام المطروحة جانباً. هنا كومة صغيرة من الحسد المتفسخ تشتعل زرقاء* في الليل. لون النيران من ألوان قوس القزح جميعها** ولا تحتاج كلها إلى وقود. ينفخ الورود النارية الصغيرة من بوقه فترقص على الإسمنت دون حاجة إلى مواد مشتعلة أو جذور. هنا واحدة لونها زهري! هناك ... وردة فضية. والآن تورق البراعم شجيرات. تصعد مثل العرائش على جوانب الأبراج وتمتد نحو جيرانها لتشكل سياجات من اللهب متعدد الألوان.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٣٢٠-٣٢١ (التشديد في النص الأصلي).

* نقول في العربية «ازرق حسداً» أما في الإنكليزية فيقولون «اخضر حسداً». استعملت المصطلح العربي في ترجمة النص الإنكليزي.

** يقود الزعيم الأمريكي الأسود جيسي جاكسون تحالفاً شعبياً ـ سياسياً معادياً للعنصرية يضم الألوان والأعراق والأثنيات كلها في البلاد دون أي تمييز تحت اسم «ائتلاف قوس القزح» (The Rainbow Coalition). هناك محاولات كثيرة في بريطانيا وأوروبا عموماً لتقليد التجربة محلياً وتحت الاسم ذاته كما تطمح دولة مثل جنوب أفريقيا، بعد انهيار نظام الأبارتايد هناك واستلام نلسون مانديلا مقاليد الحكم فيها، لأن تتحول إلى «أمة قوس القزح» (A rainbow nation).

إنها كالتفرج على حديقة منيرة وقد تسارع نموها آلاف المرات ... حديقة من الأوهام الكثيفة، المتشابكة تضاهي ... غابة الأشواك التي نبتت حول قصر الحسناء النائمة منذ زمن بعيد في حكاية أخرى من حكايات الجنيات. لكن هنا لا حُسْنَ ينام في الداخل. هنا جبريل فاريشتا وهو يسير في عالم من النار»(٥٨).

وكي لا أبدو متعسفاً في تقديم شخصية جبريل فاريشتا على هذا النحو المتعدد المستويات والمتنوع الأبعاد والمتكثّر المعاني والدلالات والإشارات، أضع بين يدي القارئ ترجمة لما تقوله الرواية نفسها عن هذا الثراء والتعقيد في تعليقها المباشر على بطل الرواية الآخر وربما الأهم بأكثر من معنى من معاني العبارة:

«جبريل:

يتحرك كما لو أنه في منام لأنه لم يعد يدرك الفارق بين حالات الصحو والحلم بعد أيام من التجول في المدينة بلا طعام أو نوم، معه البوق الذي اسمه عزرائيل محشواً بأمان في إحدى جيوب معطفه الكبير. أخذ يفهم الآن شيئاً عن ما يمكن أن يكونه الوجود في كل مكان لأنه يتحرك في حكايات عدة في اللحظة ذاتها. هناك جبريل الذي يندب خيانة هلّيلويا كون له، وجبريل الذي يرفرف فوق فراش موت نبي، وجبريل الذي يسهر سراً على تقدم حج إلى البحر وهو ينتظر اللحظة التي سيكشف فيها عن نفسه، وجبريل الذي يشعر بقوة أكبر كل يوم بإرادة العدو الذي يجذبه أكثر فأكثر إليه مودياً به إلى عناق أخير. هذا العدو المخادع والخبيث الذي اتخذ لنفسه وجه صديقه، صديقه الصدوق سالادين، ليهدئه فيُنزل دفاعاته، وهناك أيضاً جبريل الذي يمشي في شوارع لندن يحاول أن يفهم إرادة الله.

هل سيكون أداة غضب الله؟

أو أداة محبته؟

هل هو انتقام أم غفران؟ هل يبقي البوق المميت في جيبه أم ينبغي عليه إخراجه والنفخ فيه ...

وهو يصارع حكاياته العديدة، يتقدم»(٥٩).

ملاحظة: أعتقد أن سلمان رشدي يعارض في هذه المقاطع من روايته «سفر الرؤيا» من الكتاب المقدس معيداً إنتاج مناخه الرؤيوي وأسلوبه الملحمي وأحلامه الغيبية وخيالاته القيامية (نسبة إلى يوم القيامة) ولكن في قلب حاضرة حواضر العالم الصناعي الحديث ـ حيث لا الرؤيا رؤيا ولا

---

(٥٨) المرجع السابق، ص٤٦١-٤٦٢.

(٥٩) المرجع السابق، ص٤٥٧.

الملحمة ملحمة ولا الحلم حلم ولا الخيال خيال ـ مما يعطي نثره هنا نكهة دونكشوتية خاصة وساخرة ومؤثرة وجميلة في وقت واحد. تبقى الإشارة إلى أن «سفر الرؤيا» يتكلم عن سبعة من الملائكة يحمل كل واحد منهم بوقاً بيده وعن الكوارث الطبيعية وفوق الطبيعية التي ستحل بالأرض والبشر بعد النفخ فيها إيذاناً بقيام الساعة (يعارض رشدي بصورة مشابهة وفي مقاطع أخرى من عمله النص القرآني أيضاً، خاصة بالنسبة لإيقاعه ووقعه).

على سبيل المثال، نقرأ في «سفر الرؤيا»:

«فنفخ الملاك الأول في بوقه فحدث بَرَدٌ ونارٌ يخالطهما دمٌ وأُلقيا على الأرض فاحترق ثلث الأرض واحترق ثلث الشجر وكل عشب أخضر احترق»[٦٠].

قارن:

«فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة. وحُملَت الأرض والجبال فدكّتا دكةً واحدة. فيومئذ وقعت الواقعة. وانشقت السماء فهي يومئذ واهية. والمَلَكُ على أرجائها ويحمل عرش ربكَ فوقهم يومئذ ثمانية»[٦١].

أما عند رشدي في لندن فقد قرأنا:

«... يرفع بوقه إلى شفتيه وينفخ. براعم صغيرة من اللهب تنبت على الإسمنت تغذيها أكوام الممتلكات والأحلام المطروحة جانباً. هنا كومة صغيرة من الحسد المتفسخ تشتعل زرقاء في الليل. لون النيران من ألوان قوس القزح جميعها ولا تحتاج كلها إلى وقود. ينفخ الورود النارية الصغيرة من بوقه فترقص على الإسمنت دون حاجة إلى مواد مشتعلة أو جذور... والآن تورق البراعم شجيرات. تصعد مثل العرائش على جوانب الأبراج وتمتد نحو جيرانها لتشكل سياجات من اللهب متعدد الألوان... الخ».

أضف إلى ذلك كله إشارة رشدي في الرواية بالاسم إلى الملاك المطرود الآخر عزازيل الذي تذكَّره جبريل فاريشتا فور انتقاله إلى حالته الملائكية. جاء في «العهد القديم» أنه «... لما ابتدأ الناس يكثُرون على الأرض وولد لهم بنات أنَّ أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا»[٦٢]. وتقول الأسطورة القديمة إن عزازيل كان قائد أبناء الله هؤلاء الذين اشتهوا بنات البشر فطردهم الله من الجنة وأنجبوا منهن بعدها نسلاً شريراً من العمالقة الذين عاشوا في

(٦٠) «الكتاب المقدس» رؤيا القديس يوحنا ٨: ٧.

(٦١) سورة الحاقة: ١٣-١٦.

(٦٢) «سفر التكوين» ٦: ٢-٤. أنظر كذلك «سفر اللاويين» ١٦: ٩-١٠. راجع تفسير هذه الآيات في الترجمة الجديدة للكتاب المقدس الصادرة عن الآباء اليسوعيين، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ج١، ص٧٧، هامش ١.

الأرض فساداً وسفكوا الدماء. أما الشاعر الإنكليزي الأعظم ـ جون ميلتون ـ فقد جعل من عزازيل هذا شريكاً وصاحباً لإبليس في ملحمته الشعرية «الفردوس المفقود»*. ويقارن الملاك جبريل في «الآيات الشيطانية» اشتهاءه آلي كون باشتهاء الملاك عزازيل وصحبه لبنات البشر وبالنتائج الشريرة التي ترتبت على ذلك بما فيها الطرد من الجنة(٦٣).

كذلك يعارض رشدي في مقاطع أخرى من روايته ـ معارضة ساخرة ومتهكمة ـ المزيج الرائج هذه الأيام بين التجارة والدين، بين «البيزنس» والخلاص الأبدي، بين الربح الوفير وخروج المبشرين والوعاظ على الناس ـ على طريقة أنبياء «العهد القديم» ـ لاستئصال الشر وإحقاق الحق ونشر العدل وتثبيت الخير على وجه الأرض إعداداً لظهور المهدي المنتظر أو ما شابه مع الحرص الشديد في الوقت ذاته على عدم إضاعة فرصة واحدة للبيع والشراء والكسب السريع مهما كان نوعه(٦٤). ولا يقصّر رشدي أبداً في هجاء التسليع المعمم لكل شيء في حياتنا الراهنة من ناحية ـ الاستعمار الكوكا كولاني للكوكب، على حد تعبيره ـ أو في استنكار النزعة الطاغية لاستغلال كل شيء مهما كان بتحويله إلى «بيزنس» من نوع ما يدر الربح المالي وغير المالي الوفير، من ناحية ثانية. على سبيل المثال بعد انتشار أخبار حج العرافة عائشة ـ فتاة الفراشات ـ في طول البلاد وعرضها استفاد الصحافيون من نشر صورها في الصحف كلها، واستعد محترفو السياسة المحليون كلهم لتجيير الأصوات الإنتخابية لصالحهم عبر استدرار التصريحات المؤيدة لهم من فتاة الفراشات، وأخذ رجال الأعمال يقدمون العروض المغرية لرعاية الحج شريطة أن يوافق الحجاج على حمل يافطات إعلانية تروج لسلع وخدمات وبضائع معينة، كما هجم السياح الأجانب للاطلاع على أسرار الشرق وروحانياته. كذلك أقام أصحاب الشأن لوحات إعلانية عملاقة على طريق الحج تحمل صورة ضخمة للحاجة عائشة مكتوب عليها «منسوجاتنا رقيقة رقة أجنحة الفراشات» كما أصدرت بعض الأحزاب السياسية بيانات هاجمت فيها «حج عائشة» بصفته مؤامرة لحرف انتباه الجماهير وأنظارها عن قضاياها الحقيقية وفي الوقت ذاته استنكرت التنظيمات الهندوسية المتطرفة هذا «الحج على الأقدام» لأن هذا النوع من الحج عادة هندية أصيلة وليس بدعة جديدة جاء بها الغزو المغولي المسلم للهند(٦٥). أما «ملكة الجليد» هليلويا كون، قاهرة قمة ايفيرست دون استخدام الأوكسجين، فكانت زبونة ممتازة أيضاً عند شركة

---

* جون ميلتون، «الفردوس المفقود»، الأبيات ٥٣٠-٥٤٠.

(٦٣) «الآيات الشيطانية»، ص٣٢١.

(٦٤) أنظر على سبيل المثال ص٣٢٠، ٣٢٦-٣٢٧، ٤٣٢، ٤٤٧-٤٤٨ من «الآيات الشيطانية».

(٦٥) أنظر على سبيل المثال، «الآيات الشيطانية»، ص٤٨٨.

«ماك موري» للعلاقات العامة التي صنّعت لها اللقب الجليدي المذكور كما رسمت لها صورة الشخصية الملائمة له: «أول قاهرة شقراء وجذابة جنسياً لقمة ايفيرست»[٦٦]. من هنا مشاركتها الكثيفة في الدعايات التلفزيونية (وغير التلفزيونية) للسلع الرياضية ولمجموعة من البضائع المشابهة التي تنتج باسمها وتسوق برعاية مناسبة من شهرتها. وأخذت آخر صفقة مجزية جداً أنجزتها شكل عقد ممتاز مع شركة عملاقة موضوعه استخدام شخصها وصورتها وصوتها وشهرتها وبرودتها ولقبها الجليدي وجاذبيتها الجنسية للترويج للأطعمة المجلّدة التي تنتجها تلك الشركة الخ، الخ.

IV

وكما أن لـ جبريل فاريشتا أعماقه المضيئة في نص رشدي الروائي (كما رأينا) فإن لـ صلاح الدين شامشا أغواره المعتمة في الرواية ذاتها. بعبارة ثانية لابد لنا من تقصي عناصر الشر المتعددة وتجلياته المتنوعة في شخصية شامشا استكمالاً لتصحيح الصورة المسطحة والوحيدة الجانب التي رسمها له الدكتور عبد الرزاق في مقاله.

بعد واحد من انهيارات جبريل العقلية والعصبية المتكررة استنجدت حبيبته آلي كون بشامشا لعله يساعدها على تجاوز الأزمة لاسيما وأن جبريل كان يسأل عنه دوماً في لحظات هذيانه وصحوه معاً. استغل شامشا لحظة الضعف هذه لمزيد من الإمعان في تنفيذ خطته للإجهاز على زميله المريض. بعد سماعه الأخبار السيئة عن صحة جبريل من آلي كون «تظاهر شامشا، بقلبه الذي مابرح ممتلئاً بشهواته الإنتقامية، بالصدمة والتعاطف»[٦٧]. وحين ذكرت له آلي ـ باعتباره صديقاً حميماً ـ شيئاً عن روعة علاقة العشق المتبادل التي تشدها إلى جبريل وتشد جبريل إليها، «عاشقين من عالم الأحلام» على حد تعبيرها:

> «اندفعت مرارة شامشا إلى السطح مجدداً. العشاق من عالم الأحلام يحيطون به من كل جانب أما هو فبلا أحلام وليس باستطاعته إلا أن يتفرج. عض على أسنان غاضبة وعض لسانه خطأ»[٦٨].

في الواقع كان شامشا يكره آلي كون كرهاً شديداً في أعماقه ـ كامتداد لكراهيته لجبريل ـ ويغار منها

---

(٦٦) المرجع السابق، ص٣٠٨، ٣٤٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص٤٣٢.

(٦٨) المرجع السابق، ص٤٣٣.

غيرة شديدة بسبب شهرتها الواسعة ونجوميتها الساطعة كما كان يشتهيها جنسياً في الوقت ذاته ويحاول الوصول إليها بأساليبه الماكرة(٦٩).

في أكثر من موقع في «الآيات الشيطانية» يحيل رشدي شر تسلل شامشا المتعمد إلى أعماق جبريل إلى الشر المدروس جيداً الذي يمثله ياغو في مأساة شكسبير الشهيرة «عطيل». بعد اللقاء الذي تم بين شخصيتي «الآيات الشيطانية» الرئيسيتين في حفلة بيلي بطوطة وميمي ماموليان توقعت الرواية ما سيلي من أحداث على النحو التالي:

«إن ما سيتبع هو مأساة، أو على أقل تعديل هو صدى للمأساة لأن المأساة الأصلية بتمام لحمها ودمها لم تعد متاحة للرجال والنساء المعاصرين، كما يقال. إن (المتاح) هو مهزلة لأزمنتنا المنحطة والمزيفة حيث يعيد المهرجون ما كان يفعله في البداية الأبطال والملوك. حسنٌ، ليكن الأمر كذلك، إذن. السؤال الذي نسأله هنا يبقى كبيراً كما كان دوماً وهو: طبيعة الشر، كيف يولد، لماذا يكبر، كيف يسيطر من جانب واحد على نفس إنسانية متعددة الأبعاد، أو لنقل لغز ياغو. ليس غريباً على مفسري الأدب والمسرح المهزومين أمام هذه الشخصية أن ينسبوا أفعالها إلى «شرانية لا دافع لها». الشر هو الشر ويفعل الشر وهذا كل ما في الأمر. ... حسنٌ، لكن مثل هذا التملص لن يفي بالمطلوب هنا. قد لا يكون شامشاي كبير البندقية وقد لا تكون آلي عندي ديزديمونا مخنوقة وقد لا يكون فاريشتا نداً للمغربي (أي عطيل) لكنهم سوف يتزيون، على أقل تقدير، بتلك التفسيرات التي يسمح بها فهمي. وهكذا يلوّح جبريل بيده محيياً، شامشا يقترب، وترتفع الستارة عن مسرح يظلم»(٧٠).

ملاحظة: تنطوي إشارة رشدي إلى «الشرانية التي لا دافع لها» أعلاه على معارضة نقدية لاجتهاد شائع جداً للشاعر الإنكليزي كولريدج في فهم شخصية ياغو. ويقول هذا الاجتهاد إن الشخصية المعنية تمثل الشر الخالص ولا حاجة بنا للبحث عن دوافع أخرى لفعلتها الشنيعة لأن من طبيعة الشر أن يفعل الشر. يقدم رشدي في ثنايا روايته تأويلاً آخر يعتبر أن آدمية الإنسان كافية بحد ذاتها لتفسير أفعال الشر والخير الصادرة عنه معاً، تماماً كما في حالة كل من صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا. أن يفعل الملاك أو القديس الخير كله مسألة طبيعية ومتوقعة ولا تثير أية إشكالات جدية. وأن يفعل الشيطان أو الشرير الخالص الشر كله مسألة عادية أيضاً ولا أهمية خاصة لها إن كان على صعيد الحياة أو على صعيد الأدب والفكر. لكن المهم الأهمية كلها هو إقدام الإنسان الطيب والقادر على الخير (شامشا)

---

(٦٩) أنظر مثلاً ص٤٣٨ و٤٦٤-٤٦٥ من «الآيات الشيطانية».

(٧٠) المرجع السابق، ص٤٢٤-٤٢٥.

على فعل الشر. كما أن ما يثير الإشكالات جميعها هو إقدام الإنسان الشرير (فاريشتا) على فعل الخير. وهنا أتساءل: ألا يتفق معي الدكتور عبد الرزاق بأن «الآيات الشيطانية» قدمت لنا، عبر جدلية العلاقة بين الثلاثي شامشا ـ جبريل ـ آلي كون، صدى باهتاً لمأساة «عطيل» وبما يتناسب مع عصر وثنية السلعة المعمّمة وعولمتها؛ ومع زمن لم يعد قادراً على تقبل التراجيديا العليا أو فهمها أو تحمل ثقل معانيها ومغازيها القريبة منها والبعيدة؛ ومع مرحلة «يعيد فيها المهرجون تمثيل ما كان يقوم به الأبطال والملوك» في عصور سابقة. وإذا كان القاتل الحقيقي لـ ديزديمونا ولـ عطيل نفسه هو ياغو، عبر تلك «الآيات الشيطانية» التي وسوس بها للفارس النبيل لدفعه فوق حافة الهاوية، ألا يرى معي الدكتور عبد الرزاق أن القاتل الحقيقي لـ آلي كون وويسكي سيزوديا وجبريل فاريشتا نفسه هو صلاح الدين شامشا عبر تلك «الطقاطيق الشيطانية» التي وسوس بها هو أيضاً للنجم السينمائي الأكبر والألمع لدفعه فوق حافة الهاوية كذلك؟

بعد نجاح شامشا في دفع جبريل فوق حافة الهاوية وفي لحظة التقاء نظراتهما بالقرب من مقهى الشاندار المحترق بنار المدينة الملتهبة بدورها ما الذي انكشف لجبريل المجذوب؟

«... أدرك جبريل فاريشتا أخيراً وللمرة الأولى أن عدوه لم يتلبس بملامح شامشا من باب التخفي فقط، وأن هذه ليست حالة من حالات التقمص الخارقة التي يختطف فيها غاز من جهنم جسداً، وأن الشر، باختصار، ليس من خارج سالادين بل ينبع من عمق أعماق طبيعته الحقيقية، وأنه مازال ينتشر في شخصيته كالسرطان ماسحاً ما كان خيّراً فيه، ماحياً روحه... أما الآن فلم يبقَ شيء من سالادين إلا هذا: نار الشر المعتمة في نفسه تلتهمه كله تماماً كما تلتهم تلك النار العارمة الأخرى، بألوانها المتعددة، المدينة وهي تصرخ»(71).

وجاء في نص الرواية ما يلي أيضاً:

«ها هو المستر سالادين شامشا في معطفه المصنوع من وبر الجمال وبياقته الحريرية يركض في طول شرع هاي ستريت وكأنه لص حقير. إنه المستر شامشا الرهيب ذاته الذي كان قد أمضى للتو مساءه بصحبة هلّلويا كون المذهولة دون أي إحساس منه بومضة ندم. ـ «إني أنظر سفلاً إلى قدميه»، قال عطيل عن ياغو، «ولكنه حديث خرافة»❖. كذلك، لم يعد شامشا خارقاً بعد الآن. آدميته تكفي كشكل وكتفسير

---

(71) المرجع السابق، ص٤٦٣.

❖ المشهد الثاني من الفصل الخامس من مسرحية «عطيل»: ينظر عطيل إلى قدمي ياغو ليرى ما إذا كان مشقوق الظلفين كالشيطان (أو ربما الشيطان مجسداً) ولكنه لا يشاهد إلا آدميته.

لفعلته . دمّر ما ليس هو وما لا يمكن له أن يكونه*، أخذ ثأره، رد على الخيانة بالخيانة باستغلاله ضعف عدوه جارحاً عقبته المكشوفة**»(٧٢).

بعد انكشاف الجريمة المزدوجة التي ارتكبها جبريل فاريشتا وتصدر أخبارها عناوين الصحف وبالقلم العريض انسحب شامشا من حضرة زينات وكيل :

«غادر ... وهو لا يعرف كيف يفسر إحساسه الطاغي بالذنب، **بالمسؤولية** : كيف يخبرها أن هاتين الجريمتين هما الزهرتان القاتمتان لبذور كان قد غرسها هو منذ زمن طويل؟»(٧٣).

أما في اللقاء الأخير بين شامشا وجبريل فقد وجّه الثاني إصبع الاتهام لإبليسه صراحة، قبل أن يطلق النار على نفسه، قائلاً :

««**أنت الفاعل** إذن». فهم صلاح الدين. تابع جبريل : «**لقد فعلتها حقاً** : قتلتهما معاً»»(٧٤).

وإذا كان الجواب عن تساؤلاتي المطروحة آنفاً لابد أن يكون بالإيجاب، كما تشهد على ذلك نصوص «الآيات الشيطانية» بلا لبس أو إبهام، ماذا يبقى من الصورة التبسيطية والبسيطة والأحادية الجانب تماماً التي قدمها الزميل الدكتور عبد الرزاق عن شخصيتي الرواية الرئيسيتين في مقاله «مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم»»؟

يلحظ الدكتور عبد الرزاق ما يلي بالنسبة لكل من الشخصيتين الرئيسيتين في الرواية :

«فتجربة المنفى تنطوي على مستويين، ملائكي وشيطاني، وكل منهما (أي جبريل وصلاح الدين) كان مقدراً لهما أن يحملا في مسار التجربة، البعدين معاً حتى حدث التحول والانفصال ... فتجارب صلاح الدين في لندن مسخته إلى شيطان حقيقي في صورة «تيس» لكنه استعاد طبيعته الإنسانية الخيرة (الملائكية) بمغادرة المدفن الشيطاني ليعود إلى الوطن. بينما جبريل القافز من الوحل إلى الأعلى ظل يحمل وباءه الشيطاني على مسار الرواية لينتهي بالقتل انتحاراً ...».

تستدعي هذه الملاحظة عدة تعليقات على ضوء المناقشة السابقة :

---

* ياغو أراد أيضاً في مسرحية شكسبير، أولاً، تحطيم إنسان ما كان يمكن له أن يكونه، وثانياً، الانتقام منه لإساءة كانت قد صدرت عن عطيل بحق ياغو نفسه.

** الإحالة هنا هي إلى عقب آخيل (نقطة ضعفه ومقتله) في «إلياذة» هوميروس.

(٧٢) «الآيات الشيطانية»، ص٤٦٥-٤٦٦.

(٧٣) المرجع السابق، ص٥٤٢-٥٤٣ (التشديد في النص الأصلي).

(٧٤) المرجع السابق، ص٥٤٣ (التشديد في النص الأصلي).

(١) إن هذا النوع من المقاربة للشخصيتين الروائيتين المعنيتين لا يمكن أن تكون أكثر من مقاربة أولى للنص بالإضافة إلى كونها المقاربة الألصق بالسطح منها بالمستويات الدلالية الأعمق والأهم للرواية وهي المستويات التي يبغيها الزميل الناقد ولا ينفك عن تأكيد أهمية دورها في النقد الأدبي الجاد والكاشف عموماً.

(٢) إن مسألة الخير والشر كما عالجتها وقدمتها الرواية أبعد بكثير من تجربة المنفى وأحداثها وتحولاتها ومآلاتها (تجربة المنفى جزء هام من هذا كله، طبعاً) كما أنها أكبر من أن تختزل إلى عودة الطبيعة الإنسانية الخيرة إلى شامشا بعد مغادرته المنفى، من ناحية، وبقاء فاريشتا على «وبائه الشيطاني» على امتداد الرواية كلها، من ناحية ثانية. في الواقع حين يصف الدكتور عبد الرزاق جبريل فاريشتا بـ«القافز من الوحل إلى الأعلى ... الخ» فهو يكرر حرفياً الإهانة التي كانت تتعمد عشيقته الثرية الأولى ريكها ميرشانت توجيهها له عبر تذكيره على الدوام بأصله الاجتماعي الوضيع ونشأته الطبقية الشارعية الفقيرة وبالأمراض والأوبئة التي يفترض أنه حملها معه، في نظرها، من حزام البؤس البومبيي الذي خرج منه[٧٥]. ويجب ألا ننسى كذلك أن جبريل عاد هو الآخر إلى الهند لمتابعة عمله السينمائي في بلده عموماً وللاضطلاع ببطولة فيلم لاهوتي مضاد مكرّس لمحاربة العنف الطائفي المتصاعد في المجتمع المدني الهندي ذاته (وعلى نفقته الخاصة هذه المرة)[٧٦]. أعلن جبريل في محادثة تليفونية أخيرة مع شامشا «بأنه عائد إلى بومباي على أمل ألا تقع عيناه بعد اليوم عليها (أي آلي كون) وعليك (أي شامشا نفسه) وعلى هذه المدينة الباردة الملعونة (أي لندن) ... »[٧٧].

أضف إلى ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه جبريل، ومنذ البداية وحتى النهاية، يحتقر بلد المنفى إلى أقصى الحدود ويزدري سكان عاصمته وأهلها الأصليين الازدراء كله ويستعمل حال المنفى، عن وعي وتصميم، لخدمة أغراضه ويسخره لتحقيق مآربه[٧٨] كان شامشا، بالمقابل، يبدي مهارة فائقة في التلون بالألوان كلها وشطارة رائعة في التكيف مع الظروف والأحوال جميعها سعياً وراء غايته في أن يكون إنكليزياً من الدرجة الأولى: شامشا في الرواية هو (Spoon) «الملعقة» أي المداهن والمرائي أو (Spoono) كما كان يناديه جبريل تحبباً[٧٩]. وهو صاحب الألف صوت وصوت[٨٠] وهو صاحب

(٧٥) المرجع السابق، ص٢٦.
(٧٦) المرجع السابق، ص٥٣٨-٥٣٩.
(٧٧) المرجع السابق، ص٥٣٨.
(٧٨) المرجع السابق، ص٤٢٥.
(٧٩) المرجع السابق، ص٨٣.
(٨٠) المرجع السابق، ص٦٠.

الألف شخصية وشخصية[٨١] وهو الذي قال عنه والده منذ البداية : «هذا الممثل . هذا المدّعي . جعل نفسه مقلداً لرجال غير موجودين»[٨٢] ، وليس جبريل فاريشتا . في الواقع جبريل هو الذي اكتشف وكشف منذ البداية حقيقة لندن الراهنة بوصفه إياها (بكل احتقار وازدراء) :

«مدينة روبنسون كروزو المعزولة على جزيرة ماضيها وهي تحاول الحفاظ على المظاهر بالاعتماد على طبقة الزّلمة ـ جمعة* السفلى من البشر»[٨٣] .

(٣) إن مفتاح ثراء الشخصية الرئيسية الثانية في الرواية موجود في قول رشدي عن جبريل فاريشتا بأنه يعيش الحكايات كلها دفعة واحدة وعلى المستويات جميعها : حكاية البؤس والحرمان والصعود الصاروخي إلى الفضاء الخارجي لمجتمع بومباي السينمائي المخملي . حكاية أيوب وابتلاؤه . حكاية الملائكة والشياطين والسقوط والقيامة وصراع الخير والشر في الحياة . حكاية آلهة الهند وعفاريتها وملائكتها وجنها وسحرتها وروحانياتها وحكمتها بالإضافة إلى تقمصاته وتقمصاتها ، تناسخاته وتناسخاتها . حكاية الإنسان الذي شاهد الله وتناقش معه فاقتنع للحظة بأنه قد يكون الملاك الذي يحمل هو اسمه[٨٤] . حكاية الحب الكبير والانفعال العنيف والعشق العارم والجنس العابر بعظمتها وانحطاطها ، بنشواتها وخيباتها . حكاية الحداثة والترحال والمنفى والغربة والأصالة والنجومية والشهرة بأبعادها كلها . حكاية الإمام الذي قاد ثورة[٨٥] . حكاية مسيلمة الكذاب[٨٦] . حكاية العرافة عائشة[٨٧] . والأهم من ذلك كله حكاية الحركة الدائمة بين الجنون والصحو ، بين الهذيان والواقع ، بين المعقول واللامعقول ، بين المثال والمادة ، بين الدنيا والآخرة ، بين عالم الغيب وعالم الحس .

ويجب ألا ننسى أبداً ، بهذا الصدد ، أن عالم الحكاية عند رشدي هو في وقت واحد عالم : «كان يا ما كان في قديم الزمان كان في ... » و«كان يا ما كان في قديم الزمان ما كان في» أي أن الحكاية هي

---

(٨١) المرجع السابق ، ص٦٣ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص٧١ .

* الزلمة ـ جمعة هو Man-Friday الزنجي الأسود تابع روبنسون كروزو في رواية دانيال ديفو الشهيرة من هنا عبارتا (Man Friday) و (Gal Friday) في اللغة الإنكليزية للدلالة على الشابة (أو الشاب) التي تساعد رئيسها أو مديرها ، مثلاً ، في شتى الأعمال دون أن تختص بعمل من نوع معين دون غيره .

(٨٣) المرجع السابق ، ص٤٣٩ .

(٨٤) المرجع السابق ، ص٣١٨-٣٢٠

(٨٥) المرجع السابق ، ص٢١٢-٢١٤ .

(٨٦) المرجع السابق ، ص١٩١-١٩٣ ، ٤٤٧-٤٤٨ .

(٨٧) المرجع السابق ، ص٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٣٩ .

حكاية لا أكثر ولكنها أكثر من مجرد حكاية بكثير في الآن ذاته . من هنا حضور شهرزاد القوي في أدبه وحضور حكاية الحكايات معها على الدوام فيه . كتب رشدي في مطلع روايته «أطفال منتصف الليل» الأسطر التالية في تشبيه صنعته كروائي بمعجزة شهرزاد :

«في السكون المتجدد أعود إلى صحائف من الورق فيها القليل من رائحة الزنجبيل وكلي استعداد ورغبة لتحرير قصة من بؤسها بعد أن تركتها بالأمس معلقة في الهواء ـ تماماً كما اعتادت شهرزاد أن تفعل الليلة تلو الليلة للحفاظ على حياتها بإبقاء الأمير شهريار يتحرق فضولاً»(٨٨) .

وبالمناسبة إن عدد الأطفال السحريين الذين ولدوا ليلة ميلاد الهند الجديدة هو ألف طفل وطفل أيضاً لكن دون أن يكونوا أولاد آبائهم وأمهاتهم بل «أولاد الزمن والتاريخ» ، على حد تعبير رشدي نفسه في المحاضرة التي ألقاها في الدانمارك عن أعماله الأدبية الأولى(٨٩) . لكن الأهم من ذلك كله هو نشداننا الخلاص من حقيقة شهريار الدموية القاتلة في حقيقة شهرزاد الروائية المنقذة . كلنا يعرف الآن أن شهرزاد لجأت إلى فن الحكاية كي لا تميتها الحقيقة السائدة . طرح رشدي في كتابه «هارون وبحر الحكايا» السؤال ذاته بصورة أخرى : ما نفع هذه الحكايا غير الصحيحة أصلاً؟ أما الجواب فهو عند شهرزاد التي أثبتت أنه ما كان يمكن للحياة أن تستمر دون تلك الحكايات «غير الصحيحة أصلاً» . ولا يسعني أن أمسك نفسي عن التفكير هنا بأن انتصار حقيقة شهرزاد هذا هو الذي دفع نجيب محفوظ لأن يعطينا رواية مثل «ليالي ألف ليلة» تبدأ حكاياتها تماماً حيث انتهت شهرزاد ، أي تبدأ حكاياتها عند النقطة التي اختتمت فيها راوية الرواة حكايتها الأخيرة وعند النقطة التي فازت فيها بعفو السلطان وأنجبت له الأولاد . ويقر شهريار بذلك كله بإعلانه : «حكاياتها السحر الحلال ، تفتحت عن عوالم تدعو للتأمل ... »(٩٠) . في عالم «ليالي ألف ليلة» المسحور تتمازج الحكايات الجديدة بالعتيقة وتتلاقح بخصوبة عجيبة فتقول دنيازاد ـ بعد تجربتها الغرامية الحالمة ـ لأختها : «لقد وقعت أسيرة صدق عالمك الخفي ولكني لا أريد أن أكون ضحيته»(٩١) . وفي هذا العالم «المجانين لا يكذبون» أبداً . ولما «انتهى سحلول إلى سور دار المجانين ووقف في الظلماء همس لنفسه : لولا الإيمان لتساءلت عن معنى ذلك ... »(٩٢) . ولكن لأن جبريل فاريشتا كان قد فقد إيمانه تساءل عن معنى ذلك كله

(٨٨) «أطفال منتصف الليل» ، الأصل الإنكليزي ، ص ٢٤ .
(٨٩) مجلة *Kunapipi* ، مرجع مشار إليه سابقاً ، ص ٤ .
(٩٠) نجيب محفوظ ، «ليالي ألف ليلة» ، حكاية «شهريار» .
(٩١) المرجع السابق ، حكاية «نور الدين ودنيازاد» .
(٩٢) المرجع السابق .

وكان ما كان مما أصبحنا نعرفه من سيرته ولربما الصحيح هو أن عقله لم يحتمل أعباء هذا النوع من الأسئلة والتساؤلات ومشاقه.

بهذه الإشارة التأكيدية إلى أهمية شهرزاد عند رشدي لا أريد للقارئ أن يغمط، بأي شكل من الأشكال، التراث الحكائي الشعبي الهندي حقه في التأثير الواعي والكبير في أدبه، أي في سطو رشدي المتعمد على أساليبه وتقنياته وفنونه وحيله أيضاً وتوظيفها كلها لإثراء الرواية الحديثة وتلقيحها وتوسيع آفاقها وتطعيم تقنياتها. يؤكد رشدي، على سبيل المثال، أن الراوية، في بلد مثل الهند، هو صاحب الجمهور الحقيقي والواسع والكبير وليس الكاتب الروائي خاصة أن فكرة الأدب كأداء يشبه الأداء الموسيقي مازالت حية وقوية ومهيمنة في الثقافة الهندية المعاصرة. وللتدليل على قوله روى التجربة التالية في المحاضرة التي ألقاها في الدانمارك في منتصف الثمانينيات:

«زرت هذه السنة (١٩٨٥) بلدة تقع في منتصف الطريق بين بومباي ودلهي اسمها بارودا حيث يعيش بالقرب منها واحد من حكواتية الهند الأكثر شهرة ... حين أعلن هذا الحكواتي أنه سيقدم عرضاً لما عنده ـ أي لحكاياته ـ كان لابد من إعداد ساحة البلدة وتحضيرها بإنشاء مطاعم طارئة وإقامة بيوت خلاء مؤقتة وتحويل حركة السير كله عن وسطها ووضع باصات خاصة في الخدمة لنقل الناس من الريف إليها. اجتمع ٦٠٠ ألف شخص في عطلة نهاية الأسبوع للاستماع إليه يروي حكاياته علماً بأن عدد سكان بارودا هو ٤٠٠ ألف نسمة ... أي جلس هذا البحر من البشر في الساحة خلال عطلة نهاية الأسبوع للاستماع إلى هذا الرجل وهو يروي الحكايات. إن كان في الدنيا وسيلة لجعل الكاتب الروائي يشعر بالتواضع فها هي بالذات»[٩٣].

يضاف إلى ذلك إشارة رشدي الصريحة في «الآيات الشيطانية» إلى الـ«ألف ليلة وليلة» الهندي السنسكريتي المنسوب إلى راوية الهند الأكبر «سوماديفا» (Somadeva) والذي يحمل عنوان «كاثا ـ ساريت ـ ساغا»، أي «محيط جداول الحكاية»*.

(٤) باستطاعتنا بالتأكيد إعادة قراءة مسألة تقاطع خطي فاريشتا وشامشا وتفاعلهما في «الآيات الشيطانية» على ضوء حكايات أخرى قريبة وعريقة في الفكر والأدب والفلسفة وثقافات الشعوب عموماً مثل حكاية الملاك الذي يتمم، بصورة من الصور، الشيطان والشيطان الذي يتمم الملاك في

---

(٩٣) مجلة *Kunapipi*، مرجع مشار إليه سابقاً، ص٧.

* أنظر «الآيات الشيطانية»، ص٣٤٢. صدرت الترجمة الإنكليزية لهذا السفر في بريطانيا مؤخراً (لم تسنح لي فرصة الاطلاع عليها بعد):
Tales from the Kathasaritsagara, by Somadeva, translated by Arshia Sattar, Penguin Classics, London, 1997.

عمارة الكون أو حكاية قلب الأدوار الفجائي وغير المتوقع بين الملاك والشيطان، بين الله والإنسان بين خداع المظاهر وحقيقة النوايا والأفعال وذلك في صيرورة الأشياء عموماً وحركة الحياة تحديداً. ويكفي أن أضرب هنا مثال محمد إقبال ـ شاعر اللغة الأردية الأعظم ومفكرها الأكبر والأب الروحي لدولة الباكستان ـ الذي استلهمه رشدي بكثافة واستعار منه الكثير كما وظّف أفكاره وهمومه وهواجسه وأحاسيسه لإثراء رواياته وإغناء شخصياتها وإعطاء أدبه أبعاداً تأملية ورمزية وفلسفية ـ تمردية بعيدة المدى. أذكر على سبيل المثال المناظرة التي أنشأها محمد إقبال بين جبريل والشيطان حيث يشرح الأخير أسباب مفاخرته بحاله الحاضرة لينتهي إلى القول: «أنا أجرح قلب الله كأني شوكة»:

«جبريل: عندما قلتَ: لا أسجد حُرِمْتَ منزلتك الرفيعة
الشيطان: ما أشد هذه الوصمة التي نالت شرف الملائكة في عيون الله!
جرأتي هي التي وهبت لحمأة من الطين الشوقَ إلى النماء،
تحدياتي هي التي نسجت ثوبَ الذكاء والفكر،
أنت واقف على الشاطئ ترقب المعركة بين الخير والشر.
أأنت أم أنا من تصفعه العاصفة؟
إذا هبّت عواصفي في البحار جميعاً والأنهار والسواقي جميعاً،
الخَضِر لا حيلة له، وإلياسُ لا حيلةَ له.
إذا لقيت ربك، في لحظة مناجاة، فاسأله هذا السؤال:
ممن جاء هذا الدم الذي خضب تاريخ آدم؟
أنا أجرح قلب الله كأني شوكة،
أما أنت فتردد دون فتور: «الله هو، الله هو، الله هو»»(٩٤).

وتحيل هذه المناظرة بالتأكيد، أولاً، إلى الحوار القديم الذي كان قد أنشأه الحلاج بدوره بين موسى وإبليس وموضوعه الله، وثانياً، إلى رأيه الديني ـ الفلسفي المعروف في ضرورة الشيطان للملاك وضرورة الملاك للشيطان في عمارة الكون كما في النصين التاليين:

««فقال موسى: «الآن تذكره؟»
قال: «يا موسى، الذكر لا يُذكر! أنا مذكور وهو مذكور: ذكره ذكري وذكري ذكره
هل يكون الذاكران إلا معاً»»(٩٥).

---

(٩٤) محمد إقبال، «ديوان جناح جبريل»، ترجمه عن الفرنسية عبد المعين ملوحي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، ص٢١٩.

(٩٥) الحلاج، «كتاب الطواسين»، حققه وصححه بولس نويا اليسوعي، منشورات جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٧٢، «طاسين الأزل والالتباس»، ص١٨.

«لأن الأشياء تعرف بأضدادها، والثوب الرقيق ينسج من وراء المسح الأسود. فالمَلَك يعرض المحاسن ويقول للمحسن: «إن فعلتها جُزيت». وإبليس يعرض القبائح ويقول: «إن فعلتها جُزيت مرموزاً». ومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن»[٩٦].

وفي خطوة هي بمنتهى الجرأة الفكرية والأدبية والمعنوية أقدم إقبال على قلب الشكوى المتداولة بين الناس في عالم الإسلام من أن الله تخلى عن المسلمين في العصر الحديث (لصالح الأوروبيين والأمريكيين والغرب) لأنهم تخلوا عنه وعن دينه الصحيح وابتعدوا عن سنة رسوله وهجروا شريعته الخ، باتهامه الله بتخليه هو عن دينه في لحظة الحاجة القصوى وبخذلانه لشريعته هو في أسوأ الأوقات وأحلكها وبتركه أمة الإسلام لمصيرها في ساعة الخطر الداهم هذا على الرغم من كل ما فعله المسلمون عبر التاريخ لنشر دينه والجهاد في سبيل الدفاع عنه وتوسيع سلطانه والإعلاء من شأنه الخ، الخ. بعبارة ثانية يشكو إقبال ربّه إلى ربه (تماماً على طريقة إبليس) لأنه أعطى البشر الدين الصحيح وترك للمسلمين مهمة حمله ونشره وتوسيعه والرفع من شأنه فقاموا بالمهمة بنجاح مذهل لكنه سمح أخيراً، وفي الوقت غير المناسب أبداً، للكفار والمشركين والأعداء بالنيل من الإسلام والتطاول عليه كما مكنهم من قهر أمة محمد وهزيمتها وإخضاعها لسيادتهم وسيطرتهم مع أن المسلمين حملوا أمانة دينه بجدارة وقاتلوا من أجله ببسالة ودافعوا عن حرمته بشجاعة لا مثيل لها في التاريخ[٩٧]. ويجد القارئ في النص التالي للمؤرخ حسين أحمد أمين توصيفاً دقيقاً لهذه الشكوى وتحديداً لمصدرها ولكن بلغة الفكر والتحليل هذه المرة بدلاً من لغة الشعر والتأمل التصوفي التي جرى عليها محمد إقبال وبرع بها أيما براعة:

«... والمسلم الحزين مسلم يشعر إزاء ما يجري حوله بالقهر، أو قُل مقهور يظن في نفسه الإسلام. والعبارة في حد ذاتها تحمل من التناقضات ما لا وجه للمصالحة بينها. فالمسلم على حد علمي امرؤ ثبت لديه بالدليل القاطع أن الإسلام دين يصلح لكل زمان ومكان، وأن بإمكانه أن يوفر لمجتمعه (ولغيره) أنجع الحلول لما يواجهه من مشكلات، وللمتمسك بأهدابه سعادة الدنيا والآخرة. والمفروض أن يرى المسلم في غير المسلمين، وإن كثروا، أناساً خليقين بالشفقة والرثاء، وأقواماً ضلوا سواء السبيل ولم يوفقهم الله إلى تبين مكامن الخير والنجاة. والحزن إن لزمه فهو أصدق دليل على أن ثقته قد بدأت تتزعزع، وأنه لم يعد يرى في دينه مفتاح المعضلات، ولم يعد يجد

---

(٩٦) المرجع السابق، ص١٩.

(٩٧) أنظر، على سبيل المثال، قصيدة إقبال «الشكوى وجواب الشكوى» المنشورة في كتاب الدكتور علي حسون، «فلسفة إقبال»، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٥، ص٢٠٧-٢٢٠.

في تعاليمه ما ينشده من طمأنينة النفس. وهو دليل أيضاً يمكن أن يتعلق به مخالفوه لإثبات عجزه وعيّه، والتدليل على أن الإسلام ما عاد يكفيه، ولا هو بالقادر وحده على أن يسعده ويغنيه»[٩٨].

لهذه الأسباب والاعتبارات كلها تبقى حقيقة جبريل في «الآيات الشيطانية» هي الأصدق والأخطر تماماً بسبب جنونها وهذياناتها وهلوساتها وأحلامها وكوابيسها وتقمصاتها وواقعيتها الجارحة جداً والكاشفة جداً أيضاً. إنها حقاً احتفال عارم بالجنون:

«يخرج عن هذا المألوف الخانق فينفضح حجم إذعاننا وقبولنا تثلّم أحاسيسنا، يظهر لنا كم هو عالم مرفوض ومقيت وخانق وكم هو عالم لامعقول ولامقبول وكم هو مفجع ومبك وكم نحن خائفون وخانعون وقابلون... نحن في حاجة إلى الجرأة على الجنون والجرأة على الاعتراف بالجنون. صار علينا أن نكف عن اعتبار الجنون عيباً واعتبار المجنون عاهة اجتماعية. في حياتنا شيء يجنن»[٩٩].

إن انفصام شخصية جبريل ومرضه يفضحان حقيقة أعظم وأكثر خطورة:

«بدأ الإحساس الغريب ـ أي عاوده ـ ... ظن أنه يتحرك على طريق ستعرض عليه خياراً في أية لحظة الآن بين حقيقتين: هذا العالم وعالم آخر قائم هناك أيضاً ظاهر ولكنه غير مرئي. شعر بالبطء والثقل وبالابتعاد عن وعيه. أدرك أنه لم تكن عنده أدنى فكرة عن أي من السبيلين سيختار، أي عالم سيدخل. رأى الآن أن الأطباء كانوا على خطأ حين عالجوا فيه انفصام الشخصية، لم يكن الانفصام فيه هو، بل في الكون كله»[١٠٠].

من هنا تخطئتي للدكتور عبد الرزاق حين يدعو رشدي عملياً إلى الاستغناء عن جبريل والاكتفاء ببطله الإيجابي صلاح الدين لأن جبريل لا «يتحرك إلا في مجال فانتازي غائب بين زمن الوحي وزمن العيش في لندن ـ وذاكرته ذاكرة هذيانية مريضة»، على حد تعبير مقاله. ومن هنا أيضاً تخطئتي لحكمه القائل:

«فمن جهة يريد (رشدي) أن يشرع أسئلته في وجه المقدس، ومن جهة أخرى يسعى ليتوارى وراء شخصية منحلة تهذي بهتك المقدس ليتجنب مساءلة الرأي العام الذي سيصدمه هذا الهذيان، وليختبئ وراء القول الفني بأن آراء الشخصية وأفكارها ليست بالضرورة هي آراء المؤلف وأفكاره. هذه المراوغة الفنية الفذة التي أجادها نجيب محفوظ أخفق فيها رشدي ... الخ».

---

(٩٨) حسين أحمد أمين، «دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين» ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٥.

(٩٩) ممدوح عدوان، «احتفالاً بالجنون»، دار النديم ـ الوعي، بيروت، ١٩٨٥، ص١٠.

(١٠٠) «الآيات الشيطانية»، ص٣٥١.

إنها لقراءة بائسة حقاً تلك التي تختزل شخصية مثل جبريل فاريشتا في رواية في مستوى «الآيات الشيطانية» إلى مجرد حيلة تقنية يختبئ وراءها فنان من عيار سلمان رشدي خوفاً من رأي عالم مصدوم لا محالة!؟ مع ذلك أقول إني أعرف جيداً أن الدكتور عبد الرزاق يعرف جيداً أن رواية رشدي تشرع تساؤلاتها الكبرى عن الآلهة والملائكة والأبالسة والنبوة، عن الخير والشر والمقدس والشك والإيمان والاعتقاد والوحي والعالم والإنسان والمعنى عبر شخصية جبريل وخطها وتحولاتها وتقمصاتها وشطحاتها وليس عبر أية حيلة فنية ـ تقنية قد يستخدمها الفنان هنا وهناك. في الواقع ألم تعالج البشرية عموماً أسئلتها الأكبر ومشكلاتها الأصعب عبر الجنون والانجذاب والعرافة والكهانة والنبوة والرؤى والأحلام والمنامات والنبوءات مما كرست بعضه الحكمة الشعبية بقولها على سبيل المثال: «خذوا الحكمة من أفواه المجانين» و«مجنون يحكي وعاقل يفهم» وفي اعتقادها بأن المجاذيب والمعتوهين هم «على البركة» وأن من أصابه جنون «صار له لطف أو مس»؟ ماذا لو قرأنا خط جبريل في «الآيات الشيطانية» على ضوء حقيقة «خذوا الحكمة من أفواه المجانين»، الذين لا يكذبون أبداً كما رأينا، وحقيقة كون مجاذيب هذا العالم ومعتوهوه «مباركين» لأنهم مجاذيب الله؟ هل أغالي كثيراً إن أنا توقعت أن يفهم العقلاء من قراء رشدي ما يحكيه معتوه مثل جبريل فاريشتا وأن يفسروه ويؤولوه على النحو المناسب؟

ولابد من تنبيه إلى أن لهذا الأسلوب في مقاربة الموضوع مرجعيته المحترمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية وخاصة فيما يسمى بأخبار «البهاليل» و«عقلاء المجانين» عند الجاحظ وابن خلدون والنيسابوري وأمثالهم[١٠١]. ما المانع من أن نعد جبريل فاريشتا عاقلاً من «عقلاء المجانين» هؤلاء وبالمعنى القديم للعبارة؟ ألا يفتح لنا هذا أفقاً لمزيد من تعدد القراءات وتنوعها وفقاً لما يدعو إليه الدكتور عبد الرزاق بإلحاح في مقاله وفي كتاباته النقدية عموماً؟ لذا لا أعتقد أن التوصيف التالي لمسألة الجنون ومغازيها في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية يبتعد بنا كثيراً عن أجواء أدب رشدي ودلالاته ومقاصده:

> «ويمكن القول، ... إن صوت الجنون في الثقافة العربية ـ الإسلامية، هو شكل من أشكال الرد الثقافي الذي أنتجه المجتمع العربي تجاه وضع تاريخي تناحري ... ولسوف يتضح أيضاً ... أن المثقفين في المجتمع العربي الإسلامي، من متصوفة ومؤرخين وأدباء وقاصّين ووعّاظ، قد استعملوا صوت الجنون، كل من موقعه في شبكة الصراع

---

(١٠١) أنظر: محمد حيان السمان، «خطاب الجنون في الثقافة العربية»، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٣.

الاجتماعي، وارتهاناً منه لطبيعة وعيه وممارسته الثقافية، فأدرجوه في مؤلفاتهم، في سياق ممارساتهم الثقافية والإبداعية المختلفة. كما أن الأوساط الشعبية العامة، كانت تتداول صوت الجنون، فتتبناه، وتحتفي به، وتشيع محمولاته في المجالس، عبر مثقفيها الشعبيين، ومنتوجاتها الثقافية ـ الأدبية التخييلية ـ العديدة. وكان المثقفون، والأوساط الشعبية، كلاهما، يضيف إلى هذا الصوت، ويحوّر فيه، بما يتلاءم مع توجهاته ذات العلاقة بحيثيات الصراع ومحددات أطرافه الاجتماعية التاريخية. وبكلام آخر، إن صوت الجنون كان يتعرض، على الدوام، إلى إعادة إنتاج مستمرة، تهدف إلى تقديمه بالشكل والمحتوى اللذين يشفيان غليل القوى الاجتماعية المضطهدة»[١٠٢].

في هذه المسائل كلها تقدم «الآيات الشيطانية» أطروحات كثيرة وأطروحات مضادة كثيرة أيضاً تاركة للقارئ مهمة تركيب أطروحاته الأعلى لنفسه وبنفسه وهذا ما افتقدته في قراءة الدكتور عبد الرزاق للرواية عموماً وفي تفسيره لحقيقة جبريل وخطّه الروائي تحديداً. إن الذي لا يأخذه الزميل الناقد بعين الجد هنا هو أن الرواية تتعمد عدم تقديم أي معنى متكامل أو تأويل معتمد أو تفسير واضح أو تركيب أعلى جاهز يمكن للقارئ الركون إليه بسهولة أو الاستراحة عنده بيسر. بعبارة ثانية، إن مهمة توليد المعنى وإنجاز التأويل والتفسير والتركيب من خطوط الرواية المتعرجة وأطروحاتها المتعارضة وخطاباتها المتنوعة وحواراتها المتضاربة متروكة للقارئ نفسه كل حسب طاقته وقدرته ورغبته واهتماماته ومن العبث تماماً محاولة إرجاع هذه الأشياء كلها إلى قاسم مشترك واحد أحد وموحَّد في رواية مثل التي هي بين أيدينا. في الواقع يدفع رشدي في عمله هذا، على ما يبدو لي، مفهوم ميخائيل باختين للرواية الحديثة إلى حدوده التجريبية القصوى مستلهماً خصوبته وتحرريته وانفتاحه وثراءه إلى ما لانهاية. ومن المعروف أن باختين كان قد استنتج في أعماله المبكرة عن أدب دوستويفسكي أن صاحب «الجريمة والعقاب» كان أول من حرر شخوص رواياته وحواراتها وأطروحاتها وخطاباتها من هيمنة القاسم المشترك الواحد والموحِّد الذي يفترض بالمؤلف أن يفرضه دوماً عليها. أما النموذج الأعلى للعكس فيتمثل عند باختين في أدب تولستوي عموماً وفي رواياته بصورة خاصة[١٠٣].

---

(١٠٢) المرجع السابق، ص١٢-١٣.

(١٠٣) أنظر: Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Art* المنشور سنة ١٩٢٩ والذي أعاد باختين نشره موسعاً تحت عنوان: *Problems of Dostoevsky's Poetics*, edited and translated by Caryl Emerson, University of Minessotta Press, Minneapolis, 1984.

كذلك كتابه الآخر:

The Dialogic Imagination, transtaled by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1981.

والآن، ماذا عن حكم آخر يطلقه الزميل الدكتور على الرواية وعلى الأجزاء المتعلقة بجبريل وخطه السردي بصورة خاصة بقوله إن:

«الكثير من المقاطع السردية في صيغة فصول الرواية، تتراصف متجاورة متضايفة، دون أية ضرورة داخلية تمنحها تشارطها السببي وعليتها البنائية التكوينية».

يبدو لي أن من يطلب «الضرورة الداخلية» و«التشارط السببي» و«العلية البنائية التكوينية» في عمل مثل «الآيات الشيطانية» يكون كمن يطلب وحدة المكان ووحدة الزمان ووحدة الفعل في المسرح الطليعي المعاصر! لكن، لأن رشدي يدفع بمفهوم باختين للرواية الحديثة إلى حدوده التجريبية القصوى، كما ذكرت، تقحمنا روايته «الآيات الشيطانية»، أكثر من أية رواية أخرى له، في كرنفال لا ينتهي من النسبية المتبادلة في زوايا الرؤية، في المنظورات الخاصة، في المصالح الآنية، في الأزمنة المتداخلة، في الأمكنة المتراكبة، في الخطابات المتصادمة، في الحقائق المتبدلة، في الأفعال المؤثرة، في الأحلام الخارقة، في الهويات المهزوزة، في الذوات الساعية، في طرائق السرد المألوفة وغير المألوفة الخ، الخ. في هذا العالم المسحور، من جهة، والكاشف جداً، من جهة ثانية، والحقيقي أكثر من الحقيقة، من جهة ثالثة، علينا أن نعلق ليس قانون التناقض ـ بمعناه التقليدي ـ فحسب، بل وقوانين الهوية والثالث المرفوع والضرورة السببية معه أيضاً إن نحن أردنا الخروج بشيء ما حقاً من الدوامة النسبية الأدبية ـ الروائية ـ البختينية التي يدعونا سلمان رشدي إلى مائدتها ووليمتها (يذكر دانتي في مكان ما من ملحمته الشعرية أن «كل تناقض هو صادق وكاذب في الوقت ذاته»).

بعبارة أخرى، نحن لا نتعامل هنا مع الحقيقة السببية بمعناها القطعي العادي أو مع مفهومها الشيئي والتشييئي الثابت بل مع معناها في الصيرورات والتحولات والحركات والتحركات والظروف والأوضاع والأحداث والأشخاص والذوات والأفعال التي تتصف كلها بميوعة «اللاشيء» وسيلانه. لذا لا شيء في الرواية يبدو تماماً على ما هو عليه وكل شيء هو على ما هو عليه أيضاً زائد ما كان يمكن له أن يكونه سابقاً وما يمكن أن يصير إليه لاحقاً. مرة ثانية أعود لأقول: يدفع رشدي حدود هذا النوع من الكتابة إلى مداه التجريبي الأقصى في «الآيات الشيطانية» عبر مزيج خاص من تقاليد السرد الحكائي العربي والهندي، من ناحية، والأسلوب الجويسي والفوكنري المعاصر من جهة ثانية.

في حج العرافة عائشة ومعجزة انشقاق بحر العرب ظل الناجون من الغرق يعتقدون حتى آخر أيامهم أن الذين ماتوا غرقاً قد وصلوا فعلاً إلى مكة (على الرغم من الجثث التي قذفها البحر على

الشاطئ) وأنه لسبب ما لم تسد الطريق إلى الكعبة إلا في وجوههم هم وحدهم. هل نجوا من الغرق، إذن؟ أم كتب لهم عمر جديد؟ أم حرموا من نعمة الحج؟ أم ذهبوا ضحية الجهل والوهم والشعوذة؟ أم ... أم ... ؟ في أدب رشدي يبقى هذا النوع من الأسئلة مفتوحاً، أما الأجوبة فمتروكة للقارئ كل حسب فطنته وحساسيته وتجربته وثقافته وقناعاته وليس من الضروري أن تكون أجوبة رشدي واجتهاداته هي الأفضل أو الأدق أو الأصح. أي مرة ثانية نحن أمام دعوة مفتوحة، في هذا النوع من الأدب، للقارئ لأن يكون شريكاً فاعلاً في إنتاج المعنى لا أن يبقى مجرد متلق منفعل لمعان جاهزة مسبقاً(١٠٤). حين حمل جبريل فاريشتا عدوه على طريق الصفح والغفران وسط حطام مقهى الشاندار المحترق خُيِّل لصلاح الدين شامشا، في تلك اللحظة، أن النار انشقت أمامهما انشقاق البحر الأحمر إلا أن صلاح الدين بقي حتى آخر يوم في حياته لا يعرف تماماً إذا ما كانت النار قد انشقت فعلاً أم أنه هَلْوس بذلك بحكم كونه معلقاً بين الحياة والموت وقتها*. وحين جاءت المنية الساردار خصم العرافة عائشة وعدو حجها غرق هو أيضاً غرقاً رمزياً في معجزة بحر العرب على النحو التالي:

> «... وبعدها انسكب البحر فوقه، وكان في الماء إلى جانب عائشة ... «إفتح»، كانت تصرخ: «إفتح على مصراعيك!» ... «إفتح»، صاحت. «إفتح»، قالت ... أغلَقَ ... كان يغرق. كانت تغرق هي أيضاً. رأى الماء يملأ فمها، سمعه يُقَرْقِرُ متسرباً إلى رئتيها. وبعدها، شيء ما في داخله رفض ذلك واختار اختياراً آخر. وفي اللحظة التي انكسر فيها قلبه، فتَحَ. انشطر جسمه من حنجرته حتى أرْبيته كي تستطيع الوصول عميقاً في داخله، والآن أصبحت هي مفتوحة، كلهم أصبحوا كذلك، ولحظة فَتْحهم انشقت المياه فمشوا إلى مكة عبر أرض بحر العرب»**.

هل شارك الساردار في المعجزة على الرغم من كل شيء؟ أم أنه هلوَس لحظة مفارقته الحياة مستعيداً بذلك تجربة قاسية قتلت زوجته وأبناء ضيعته وقلبت حياته، فجأة، رأساً على عقب؟ تبقى الأجوبة عند القارئ في أدب رشدي.

---

(١٠٤) في حادثة الغرق الحقيقية التي وقعت سنة ١٩٨٣ في الباكستان أقدمت الشرطة على اعتقال الناجين من أتباع العرافة الشيعية نسيم فاطمة - قائدة الحج - المعجزة سيراً على الأقدام عبر بحر العرب، بتهمة: محاولة مغادرة البلاد دون تأشيرة خروج! واضح أن الواقع كثيراً ما يكون أكثر سحرية من سحر بيان رشدي الذي يقول بدوره في «هارون وبحر الحكايا» إنه إذا كان العالم الحقيقي مليء بالسحر ما المانع في أن تكون عوالم السحر حقيقية؟ (ص٥٠).

بالنسبة للتفاصيل الواقعية لحادثة الحج - المعجزة وموت الكثيرين غرقاً نتيجتها بالإضافة إلى اعتقال الحجاج الناجين بتهمة الشروع بمغادرة البلاد بلا تأشيرة خروج أنظر كتاب المؤرخ أحمد أكبر:

Ahmed Akbar, *Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1988, p.56.

* «الآيات الشيطانية»، ص٤٦٨.

** المرجع السابق، ص٥٠٦-٥٠٧.

يحضرني هنا مثال آخر منتزع من المقابلة الجميلة والمطولة التي أجراها الناقد اللبناني عباس بيضون مؤخراً مع محمود درويش[١٠٥] وتناول فيها، من جملة ما تناول، بعض قصائد ديوان «لماذا تركت الحصان وحيداً؟» والتي وردت فيها عبارة: «سنختار سوفوكل قبل امرئ القيس». شرح عباس بيضون للشاعر فهمه وتفسيره لهذه العبارة على النحو التالي:

«وجدت رابطاً بين امرئ القيس والوقوف على الأطلال، وصلة بين سوفوكل والتراجيديا. فالأول في مرحلة الغناء، مرحلة النوستالجيا وتتبع الأثر، والثاني في مرحلة الامتثال للمصير التراجيدي. وتفضيل سوفوكل تفضيل هذا الامتثال»[١٠٦].

لكن محمود درويش أكد لمحاوره أنه لم يقصد شيئاً من هذا حين خط تلك العبارة وعلق على ذلك بقوله:

«أتمنى أن أكون قصدت ذلك. قد أكون قصدته في لاوعيي. تعرف أننا لا نفهم كل ما يتسرب منا. لكني أقبل هذا التفسير، لو كنت عرفته من قبل لتبنيته»[١٠٧].

أما ما قصده الشاعر وقتها فمشروح في المقابلة عبر السؤال والجواب التاليين:

«بيضون: في قصائد الديوان نقرأ: «سنختار سوفوكل قبل امرئ القيس». هذه عبارة لها معنى ويثيرنا معناها. ما المقصود بها؟

درويش: القصيدة التي اقتطفت منها هذه العبارة تتحرك أولاً في أجواء كنعانية. ثم تنتقل إلى اختلاط الذات بالآخر على هذه الأرض. وتسعى بتسامح وكرم إلى إجراء موازنة في علاقة الأنا بالآخر، وتوسيع الهوية الثقافية، حتى الشعرية منها، إلى ما هو أبعد من الذات العربية. سوفوكل كما هو معروف سبق امرأ القيس. وأنا من الذين تشغفهم فكرة أن يكون الشعر الإنساني نشيداً واحداً يتقلب على كتابته شعراء كثيرون. سوفوكل كما تعلم أجرى تعديلاً على التراجيديا الاغريقية، خفف فيه من صرامة تدخل الآلهة في المصير الإنساني. الشعر واحد بلا هوية وبلا لغة سوى الشعر، ولا مانع عندي بالتالي من اختيار سوفوكل على امرئ القيس. لا أقصد بذلك محاكمة امرئ القيس، لأنه اختار قيصر وهذا موجود في نصوص أخرى. لكنني في النسب الشعري لا أجد مانعاً من أن أكون من سلالة سوفوكل»[١٠٨].

---

(١٠٥) أنظر مجلة «الوسط» الأعداد ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، تاريخ ٢٥/ ٩ و٢/ ١٠ و٩/ ١٠/ ١٩٩٥.

(١٠٦) مجلة «الوسط»، عدد ١٩٣، ٢٥/ ٩/ ١٩٩٥، ص٥٣.

(١٠٧) المرجع السابق.

(١٠٨) المرجع السابق.

والآن، هل من الضروري أن يكون إما محمود درويش أو عباس بيضون على حق؟ أي الاجتهادين هو الأفضل والأصح في فهم العبارة وتفسيرها؟ هل من ضرورة تحتم هنا تفضيل جواب الشاعر على جواب الناقد على جواب القارئ أم العكس؟ أعتقد أننا نسيء كثيراً إلى الأدب والنقد (ولأنفسنا أيضاً) إن نحن تناولناهما بتلك العقلية التشييئية الجامدة التي تصر على إجابات قاطعة ونهائية عن هذا النوع من الأسئلة والتساؤلات. أنا نفسي فهمت عبارة محمود درويش بصورة قريبة نوعاً ما من إيحاءات تأويل عباس بيضون لها لكني في الوقت ذاته أقول مع محمود درويش: أقبل التفسير الآخر أيضاً و«لو كنت عرفته من قبل لتبنيته» لأن ثراء عبارة الشاعر يكمن في قبولها الفهمين معاً وما هو أكثر بكثير منهما.

V

تبقى بعض الملاحظات الأخيرة المتعلقة بمفهوم معين طرحه الدكتور عبد الرزاق ويتناول الوظيفة التي يفترض في مؤلفات مثل «الآيات الشيطانية» وكتاب «ذهنية التحريم» أن يكونا قد أدياها، وفقاً لرأيه واجتهاده. لذا يؤكد الزميل الدكتور عند نقطة معينة في مقاله أنه سيركز:

> «على الآثار الخارجية للرواية وتفاعلاتها المتصلة بالوظيفة التي أدتها ودرجة راهنيتها وأولويتها من منظور سوسيومعرفي ـ دلالي ينطلق من أن فعل القراءة وإعادة إنتاج النص في علاقته بأفق انتظار القارئ لا يقل أهمية بالنسبة للنص، عن إنتاج علاقات النص ذاته الذي ناقشناه آنفاً».

ما المقصود بـ«الوظيفة» في هذا الكلام؟ يشرح الدكتور عبد الرزاق أنه معني، أولاً، «بالوظيفة الاجتماعية والفكرية لـ«الآيات الشيطانية» وفق الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن» وثانياً، «بالأداء الوظيفي لرسالة الفكر وقدرته على إنتاج الوعي المطابق بواقعه». و«إنتاج الوعي المطابق يستدعي أول ما يستدعيه تحديد استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر، أو ما يسمى باللغة السياسية تحديد الرئيسي والثانوي في لحظة تاريخية محددة». أما هذه «الاستراتيجية فتنطلق أول ما تنطلق من استراتيجية مدرسة القارئ بوصفه مستهلكاً ومنتجاً للنص في آن واحد ...». ولا تفوت الكاتب هنا الإشارة إلى أن الإنجاز الجاد لهذه الوظيفة يتطلب مستوى عالياً من «الدهاء» الذي يفترض أن يتحلى به المفكر أو الأديب أو المثقف المتوقع منه دوماً «تحديد استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر» وعلى «إنتاج الوعي المطابق بواقعه».

وكي يتمكن الزميل الناقد من قياس رواية رشدي (وكتاب «ذهنية التحريم» معها) بهذا المقياس يميز بحدة بين ما يسميه بـ:

(١) «الإسلام الأصولي النكوصي الظلامي الذي يرتد على كل قيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية».

(٢) الإسلام الرسمي الذي تصوغ صورته الأنظمة التابعة للغرب والذي «لا يختلف عن الإسلام السياسي (الأصولي الظلامي) لأنه بمدارسه وجامعاته ومؤسساته الثقافية والإعلامية يكرس الخطاب (الأصولي) نفسه: الإسلام صالح لكل زمان ومكان، الإسلام دين ودولة ... الخ».

(٣) «الإسلام الشعبي الوطني» الذي أخذ يشكل في اللحظة الحاضرة الملجأ الروحي الأخير للشعب، على ما يبدو، بعد الانهيارت الكبرى التي شهدها العقد الحالي من القرن العشرين وبعد الهزائم العسكرية والسياسية الكبرى التي لحقت بالأمة. وبما أنه «من حق الشعب البحث عن الأمان الروحي»، في مثل هذه الظروف الكارثية، أخذ الدين يشكل «الملاذ الروحي» الأخير له كما أصبح وحده مصدر «أمانه الوجداني» المتبقي و«ظهر تراث الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة»، على حد تعبير الدكتور عبد الرزاق. أما النتيجة المركبة التي خلص إليها فتقول:

أولاً، إن رواية رشدي (وكذلك كتاب «ذهنية التحريم») قد أدت وظيفتها جيداً بضرب الإسلام الشعبي الوطني عبر نقدها للمقدس، هذا الإسلام «المستهدف اليوم من قبل الغرب، الأمريكان بالدرجة الأولى، لأن الإسلام الشعبي يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها، بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون».

ثانياً، «إن نقد المقدس في الرواية، ووفق القراءة التي قدمها الدكتور العظم، لم يكن إلا هتكاً للمقدس الديني الشعبي» بدل أن يكون «هتكاً للمقدس الرسمي (السلطوي الأمريكي) وللمقدس الأصولي» مما سمح، بالتالي، للإعلام الغربي باستغلال الفرصة وسوق الجميع «إلى ثقافة الفتنة».

ثالثاً، «إن معركة المثقف الوطني الديمقرطي الراديكالي بحق، هي المعركة التي تبدأ مع مقدسات السلطة ومقدسات الأصولية الظلامية التي هي الموجه الآخر للعنف السلطوي، وليست المعركة مع مقدسات الشعب»، أي أنها ليست مع ذلك الدين أو ذلك الإسلام الذي «بقي حيث يجب أن يبقى في صدور الناس كنفثة مقهورة ترسل إلى السماء احتجاجاً على الأرض، الأرض الإسلامية التي زرعها حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً».

أما نموذج «المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق» الذي يقدمه الدكتور عبد الرزاق فيتشخص، أولاً، في طه حسين الذي نجح في «تفكيك منظومة المقدس» وفي «إثارة الشكوك والتساؤلات في قلب المقدس الرسمي السلطوي والمقدس الأصولي الظلامي» دون المساس بالمقدس الشعبي الوطني وثانياً، في نجيب محفوظ الذي أوغل بعيداً هو أيضاً «في تساؤلاته حول اليقينيات الكبرى». ويرى الدكتور بأن رشدي قصر في روايته تقصيراً فادحاً عن مستوى «الدهاء» الذي تحلى به كل من طه حسين ونجيب محفوظ (وأشباههما) عند تناولهما المقدس نقداً وتفكيكاً وتعرية على النحو المذكور وكان من الأفضل له، كأديب وطني ديمقرطي راديكالي موهوب، أن يقتدي بمثالهما. أي أن المطلوب من رشدي هو رواية قادرة «على تفكيك المقدس من داخله عبر زرعه بألغام الأسئلة الكبرى التي تزعزعه من جذوره»، على طريقة نجيب محفوظ مثلاً، دون أن تتيح الفرصة، في الوقت نفسه، للغرب وماكينته الإعلامية الهائلة لاستغلال ذلك كله في سبيل إنتاج الفتنة وثقافتها.

لا شك عندي أن عدداً لا بأس به من المفكرين الكبار والكتاب المؤثرين والأدباء الموهوبين: (أ) يعملون على تفصيل إنتاجهم الفكري والأدبي والثقافي بما يتناسب مع تحديداتهم المسبقة لـ«استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر» ومع تمييزهم الدقيق بين «الرئيسي والثانوي في اللحظة التاريخية» الراهنة. (ب) يتقيدون بوعي كامل «بالأداء الوظيفي» المناسب لرسالة الفكر والأدب والثقافة وبقدرتها كلها «على إنتاج الوعي المطابق بواقعه»، وفقاً لتقديراتهم. (جـ) يجهدون بكل أمانة لإنجاز «الوظيفة» التي يعتقدون أنه على هذا النوع من الإنتاج الثقافي والفكري والأدبي العالي أن يقوم بها في «مدرسة القارئ» وفي مدرسة «الآثار الخارجية» لأعمالهم وبحوثهم وإبداعاتهم. ولا شك عندي كذلك أن الاضطلاع بمسؤولية استكمال مثل هذا البرنامج يحتاج إلى مستوى رفيع من «الدهاء» والمكر أيضاً لإنجاز المهمة المطلوبة على أفضل وجه ممكن.

تكمن المشكلة في هذا النموذج للإنتاج الفكري والثقافي والأدبي المتعامل مع «الإشكاليات المركزية للوضع العربي (وغير العربي) الراهن» في النزعة الدفينة التي ألمسها في مقال الدكتور عبد الرزاق (وفي بعض كتاباته الأخرى) إلى تحويله من نموذج إلى ما يشبه القالب الحديدي الذي على المفكر أو الأديب أو المثقف أن يلتزم به وبحذافيره إذا كان له أن يصنف في عداد المشاركين في «معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق» بدلاً من عداد المنتجين لـ«ثقافة الفتنة» والمزودين للإعلام الغربي بالمادة الخام اللازمة لإثارة «الفتنة الثقافية» وإشاعتها. أضف إلى ذلك أن صفة «الدهاء» التي يشترطها الدكتور عبد الرزاق في المتعاملين بنجاح مع «الإشكالية المركزية

للوضع العربي الراهن» من مفكرين وأدباء (وينصح رشدي بالاستزادة منها) قد تكون مطلوبة، بلا ريب، في كثير من الأحيان ومحمودة في بعض الكتاب ولكن دون أن ننسى أنها تتحول أيضاً إلى محض نفاق في أحيان أخرى وإلى نقيصة بشعة لدى كتاب من نوع آخر. بعبارة أخرى لا يُلزم هذا النوع من الدهاء إلا أصحابه ممن برعوا فيه إما نتيجة موهبة طبيعية أو نتيجة مهارة مكتسبة كما أن غيابه عند روائي مبدع مثل سلمان رشدي لا ينتقص من أهمية أدبه أو مرارة سخريته أو دقة نقده أو عمق التزامه «بالإشكاليات المركزية» لبلاده. مازلت أعتقد كذلك أن المجال يجب أن يبقى مفتوحاً أمام الأديب أو المثقف أو المفكر، في لحظة من اللحظات، ليقول ما عنده عن «الإشكالية المركزية للوضع العربي (وغير العربي) الراهن» بقوة وحرية ووضوح وصراحة وجرأة وقسوة بمعزل عن اعتبارات الاستراتيجية والتكتيك والأولوية والوظيفة والدهاء والمكر وما شابههما من مصانعة ونفاق ورياء. ويوم تغيب هذه اللحظة نهائياً عن حياتنا وتنسد هذه الفسحة كلياً في ثقافتنا تكون ستارة سوداء قد أُسدلت على «الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن» وعلى ثقافة هذا الواقع وفكره وأدبه وعلمه وتقدمه ومستقبله.

يبدو لي من التعسف والظلم بمكان اتهام رواية رشدي بتوجيه ضربة في الصميم إلى «الإسلام الشعبي الوطني» بدلاً من تناولها الإسلام الرسمي السلطوي من جهة والإسلام الأصولي الظلامي، من جهة ثانية، بالنقد والفضح والتفكيك. أجدني محرجاً هنا لاضطراري تكرار معلومات يفترض أنها أصبحت معروفة وشائعة عند كل من قرأ نصاً ما لرشدي أو حتى تعليقاً ما على أدبه. يعرف الدكتور عبد الرزاق قبل غيره أنه ما من روائي ساخر في الربع الأخير من هذا القرن وجه ضربات نقدية لاذعة إلى دين السلطة ومقدساته وتبعيته وأمريكيته وعنصريته وطبقيته وهمجيته وطغيانه كما فعل سلمان رشدي في «أطفال منتصف الليل» و«العار» و«الآيات الشيطانية». كما يعرف الزميل، على ما أعتقد، أنه ما من فنان برع في الرسم الكاريكاتوري الأدبي البراعة كلها في الربع الأخير من هذا القرن وتناول بالهجاء والتهكم والفضح نكوصية الدين الأصولي ـ بشقيه الإسلامي والهندوسي ـ وظلاميته وأوهامه وعقده وأشخاصه كما فعل رشدي في رواياته المذكورة آنفاً كما في روايته الجديدة «زفرة المغربي الأخيرة»[109]. أضف إلى ذلك أن أية مراجعة سريعة لأدب رشدي ستبين أن الضربات التي وجهها رشدي إلى الدين الشعبي لم تتناول على الإطلاق جانبه الوطني أو الروحي أو الإيماني أو الوجداني وإنما أولاً، جانبه الخرافي، الخزعبلاتي، الوهمي، الظلامي، التعمياتي وثانياً، جانبه الماضوي

(١٠٩) Salman Rushdie, *The Moor's Last Sigh*, Jonathan Cape, London, 1995.

المعطِّل الذي حوّل شخوصاً وأبطالاً ونصوصاً تعود كلها إلى ما قبل أربعة عشر قرناً إلى المقياس المطلق لشرعية أو عدم شرعية كل ما هو حاصل اليوم وإلى أوثان تحجب عنا المصالح الكبرى للحاضر الراهن وتحرف نظرنا عن المهمات الجسام التي يفرضها المستقبل الآتي. وحادثة البيت العمومي «حجاب» في «الآيات الشيطانية» (التي ركز الدكتور عبد الرزاق على شجبها واستنكارها في نقده للرواية ولكتاب «ذهنية التحريم») هي عملياً، وعلى مستوى معين من الفهم والتحليل، تحطيم أدبي ومعنوي وتنويري لهذا النوع من الأوثان، كما سنرى لاحقاً. وكان يفترض بالزميل أن يكون أكثر الناس تنبهاً لهذه النقطة ووعياً بأهميتها لأنه هو الذي كتب الأسطر الجميلة والدقيقة التالية في تشخيص المعضلة التي نواجهها جميعاً:

> «نحن العرب أكثر أمم الأرض قاطبة حفاوةً واهتماماً بالتراث، حتى نكاد أن نكون ممثلي الماضي بدون منازع، فكلما ادلهمت الخطوب، واضطربت الرؤى والخيارات، نهض لنا الماضي بوصفه الحيز الوحيد الذي نملكه في شريط الزمن الهارب من بين أصابعنا، وبوصفه المعطى المعرفي الذي يحتوينا بتراثيته، دون أن نحتويه بوصفه لحظة ثقافية مندرجة بالبنية الثقافة الوطنية المعاصرة. حتى غدا هذا التراث محدِّداً أساسياً لإشكالية الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة حتى اليوم، فنحن نعيش داخله مثلما يعيش داخلنا، ونفكر بأدواته مثلما يفكر في أدواتنا، ونقيس حاجاتنا وخياراتنا على نموذجه، دون أن يتكيف نموذجه مع خياراتنا وحاجاتنا، بل يمكن القول إن الفتنة الكبرى (مقتل عثمان ـ صراع علي ومعاوية) لاتزال تمارس فتنتها حتى يومنا هذا، لكونها تمارس استقطاباً للملل والنحل على ضوء ما أنتجته منذ حوالي ١٤٠٠ سنة. ولذا ليس عبثاً أن نتحدث عن مسألة تراثية قارة في بنية الفكر العربي تعيد إنتاج إشكاليته في خبايا وزوايا حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية ...»(١١٠).

أما بالنسبة للدين الشعبي في جانبه الوطني ومن حيث هو «ملاذ روحي» و«أمان وجداني» وتوجه معنوي في الحياة و«نفثة مقهورة» يرسلها الناس «إلى السماء احتجاجاً على الأرض الإسلامية (وغير الإسلامية أيضاً) التي زرعها حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً» فلن تجد عبارة واحدة في أدب رشدي تناله بسوء أو نقد أو تجريح مع التأكيد بأن أحداً في المرحلة الحاضرة لم يبرع براعة رشدي في هجاء الحكام الذين زرعوا بلادهم وأوطانهم «خيانة ودناءة وظلماً وجوراً» وتبعية وفضحهم في

---

(١١٠) د. عبد الرزاق عيد، «طه حسين: العقل والدين: بحث في مشكلة المنهج»، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ١٩٩٥، ص١٢٣.

رواياته . بعبارة ثانية ، إن التزام أدب رشدي بالحلم الذي حمله «أطفال منتصف الليل» في البلدان المستعمَرة وشبه المستعمَرة وبأهداف «النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون» وطموحاته وأغراضه هو الذي حفزه على تعرية الذين هدروا ذلك الحلم وباعوا وطنيته وابتذلوا تحرريته حفاظاً على مصالح طبقية ضيقة ودفاعاً عن مكاسب مادية وسلطوية آنية ومحدودة .

وسأضع بين يدي القارئ في الأسطر التالية نصاً مأخوذاً من «الآيات الشيطانية» يبين كيف أن الاعتبارات التي ألح عليها الدكتور عبد الرزاق بالنسبة لظاهرة الدين الشعبي ، خاصة بالنسبة لعلاقتها المعقدة بالعمل السياسي المباشر ، لم تكن غائبة عن أدب رشدي ووعيه واهتماماته في يوم من الأيام . أثناء جلسات الإعداد للتظاهرة الشعبية الكبيرة في بومباي (بقيادة الحزب الشيوعي الهندي «الماركسي») والتي شارك فيها شامشا مع زينات وكيل ومجموعة من المناضلين والمثقفين والفنانين اليساريين نأخذ علماً بالأحاديث والأحداث التالية :

«كان جورج ميراندا قد انتهى للتو من إعداد فيلم وثائقي عن الطائفية أجرى فيه مقابلات مع مسلمين وهندوس من جميع الآراء . طالب أصوليو كلا الدينين بأمر قضائي يمنع عرض الفيلم . ومع أن محاكم بومباي ردت هذا الطلب فقد رُفعت القضية إلى المحكمة الدستورية العليا ... ضرب جورج الطاولة بقبضتين متشائمتين صائحاً «ليس عندي الكثير من الأمل لأنه هذه هي المحكمة الدستورية العليا الشهيرة شهرة الشهبانو» ، ملمحاً إلى القضية سيئة الصيت التي حكمت فيها المحكمة ، تحت ضغط المتطرفين الإسلاميين ، بأن دفع نفقة الزوجة المطلَّقة يتعارض مع إرادة الله جاعلة بذلك قوانين الهند أكثر رجعية حتى من الباكستان ... واختارت صديقة جورج الجديدة (اسمها سواتيلكها ...) هذه اللحظة لتهاجم (الشاعر) بهوبن غاندي لنشره مجموعة شعرية عن زيارته إلى «مدينة المعابد الصغيرة» غاغاري في جهاتس الغربية . وكان اليمين الهندوسي قد انتقد المجموعة . أعلن أحد البروفيسورات المرموقين من جنوب الهند أن بهوبن «فقد حقه في أن يُدعى شاعراً هندياً» . لكن الدين أغرى بهوبن إلى التباس خطر ، في رأي المرأة الشابة سواتيلكها ... دافع بهوبن عن نفسه . «قلت إن المحصول الوحيد في غاغاري هو الآلهة الحجرية المستخرجة من (مقالع) التلال . تكلمتُ عن قطعان من الخرافات ترعى على جوانب التلال حاملة أجراس الأبقار المقدسة وهي ترن . ليست هذه صوراً ملتبسة» . لم تقتنع سواتيلكها . «في هذه الأيام» ، أصرّت ، «يجب أن نحدد مواقفنا بوضوح تام . الاستعارات كلها قابلة لسوء التأويل» . عرضت نظريتها : كان المجتمع ينتظم وفقاً لما أسمته بـ الروايات الكبرى : التاريخ ، الاقتصاد ، الأخلاق . أدى نمو جهاز الدولة الفاسد والمغلق على نفسه في

الهند إلى «استبعاد الجماهير من المشروع الأخلاقي» . نتيجة ذلك ، طلبت (الجماهير) تعويضها الأخلاقي في الرواية الكبرى الأكثر قدماً ، أي الإيمان الديني . لكن الثيوقراطية وبعض العناصر السياسية تتلاعب الآن بهذه الروايات وبصورة ارتدادية تماماً . قال بهوبن : «لا نستطيع إنكار وجود الإيمان في كل مكان . إذا كتبنا بأسلوب يحكم مسبقاً على هذا النوع من المعتقد بأنه واهم أو باطل ، بصورة من الصور ، ألا نكون قد وقعنا في النخبوية عندئذ ، في فرض نظرتنا إلى العالم على الجماهير؟» .
صاحت سواتيلكها بازدراء : «خطوط المعركة ترسم في الهند اليوم : علماني مقابل عقلاني ، النور مقابل الظلام والأفضل لك أن تختار مع أي من الطرفين أنت» . وقف بهوبن ليغادر غاضباً . هدأته زينات : «لسنا في وضع يحتمل أية انشقاقات ... أمامنا تخطيط لابد من إنجازه» . جلس مرة أخرى ، قبلته سواتيلكها على خده . آسفة ، قالت . «دراسة جامعية زيادة عن اللزوم ، كما يقول جورج دوماً ... » في الواقع ، أحببت القصائد . كنت أناقش قضية لا أكثر ... ومرت الأزمة»[١١١] .

بعبارة ثانية ، يبدو لي أن ما تناضل من أجله زينات وكيل في «الآيات الشيطانية» يمثل التوسط الشعبي الحقيقي الذي يبحث عنه الدكتور عبد الرزاق بين بلاء ما يسميه هو بـ خيار «البوط» وتحديثيته السلعية «الكباريهاتية» المعممة ، من جهة ، وبين البلاء الارتدادي النكوصي الآخر المتمثل حالياً في الخيار الأصولي الطائفي الظلامي ، من جهة ثانية . ويعرف الزميل الدكتور قبل غيره أن أدب رشدي لم يقصر للحظة واحدة عن هجاء البلائين معاً وفضحهما وتعريتهما بلا رحمة أو مداراة أو مناورة .

والأطرف من ذلك كله هو أن رشدي الأديب تنبأ بدقة ، على عادته ، بالاتهامات الشنيعة التي ستوجه إليه من جانب أصحاب تلك البلاءات وممثليها وأصحابها كما في الفقرات التالية من الفصل الثاني من رواية «العار» :

«منذ زيارتي الأخيرة إلى كراتشي قضى صديقي الشاعر شهوراً عديدة في السجن : لأسباب اجتماعية (كما يقال) ، أي لأنه كان يعرف شخصاً يعرف بدوره شخصاً آخر هي زوجة ابن العم غير اللّزم بالمصاهرة لشقيق زوج أم شخص كان يمكن أن يكون أو لا يكون قد سَكَن في شقة مع شخص يهرّب الأسلحة إلى مقاتلي العصابات في بلوشستان . في الباكستان بإمكانك الوصول إلى أي موقع عبر المعارف بما في ذلك السجن . مازال صديقي يرفض الكلام عن ما جرى له أثناء تلك الشهور ، لكن آخرين أعلموني بأن حاله ظلت سيئة لفترة طويلة بعد إطلاق سراحه . ذكروا أيضاً أنهم علقوه مقلوباً من كاحليه ، وضربوه وكأنه وليد جديد لابد من دفع رئتيه للعمل حتى يتمكن من الصراخ . لكني لم

(١١١) «الآيات الشيطانية» ، ص٥٣٦-٥٣٧ .

أسأله ما إذا كان قد صرخ ، أو ما إذا كانت أية قمم جبلية قد ظهرت له مقلوبة رأساً على عقب من إحدى النوافذ ... ربما كان على صديقي أن يروي هذه القصة ، أو قصة أخرى ، قصته هو لكنه لم يعد يكتب الشعر . بدلاً عن ذلك ، هأنذا أختلق ما لم يحدث لي ، وستلاحظون أن بطلي* كان قد علّق من كاحليه وأن اسمه هو اسم شاعر مشهور لكنَ دون أن تكون أية رباعيات قد سالت أو هي مرشحة لأن تسيل منه .

يا دخيل ! يا منتهك الحرمات ! هذا موضوع لا حقّ لك في طرقه ! أعرف ذلك : إن أحداً لم يعتقلني في يوم من الأيام كما أنه من غير المرجح على الإطلاق أن يفعلوا ذلك . يا معتدي ! يا قرصان ! **نرفض سلطتك . نعرفك ، بلغتك الأجنبية التي تتلفع بها كالراية : تتكلم عنا بلسانك المراوغ هل عندك ما تقوله سوى الأكاذيب ؟**

أجيب بمزيد من الأسئلة : هل نعتبر التاريخ مُلكاً للمشاركين فيه وحدهم ؟ ... هل الموتى وحدهم قادرون على الكلام ؟ ...

أما بالنسبة لأفغانستان : قابلت في حفل عشاء بعد عودتي إلى لندن ديبلوماسياً بريطانياً رفيع المستوى ، اختصاصي محترف في ذلك الجزء من العالم الذي أنا منه ، قال : من المناسب تماماً ، بعد أفغانستان ، أن يدعم الغرب ديكتاتورية الرئيس ضياء الحق . ما كان يجب أن يطلع خلقي ، لكنه طلع وبدون أية جدوى .

أثناء قيامنا عن الطعام قالت لي زوجته ـ سيدة هادئة لطيفة كانت قد صدرت عنها أصوات تهديئية ـ قل لي : لماذا لا يتخلصون في الباكستان من ضياء الحق بالطريقة المعهودة ، وأنت سيد العارفين ؟ الخجل ، أيها القارئ العزيز ، ليس وقفاً على الشرق»[١١٢] .

أما بالنسبة للمقارنة التي عقدها الدكتور عبد الرزاق بين «الدهاء» الذي مارسه طه حسين (ونجيب محفوظ أيضاً) في تناوله للمقدس وتفكيكه له وقول الحقيقة عنه وبين غياب هذا النوع من التكتيك الماكر لدى رشدي عند معالجته الموضوع ذاته فأقول ما يلي :

(١) يصعب علي التصديق أن الدكتور عبد الرزاق يعتقد حقاً بأن الوصفة الاستراتيجية والتكتيكية التي كانت مناسبة لشروط الأديب طه حسين وظروفه في زمانه ومرحلته يمكن أن تنقل بهذه السرعة والخفة لمحاكمة الروائي سلمان رشدي في ظروف مغايرة وزمان مختلف ومرحلة من نوع آخر وشروط مستجدة وكأن شيئاً جديداً حقاً لم يطرأ على تاريخ القرن العشرين بين صدور كتاب «في الشعر الجاهلي» في مصر سنة ١٩٢٦ ونشر رواية «الآيات الشيطانية» في بريطانيا سنة ١٩٨٨ ! قد يكون

---

* أي عمر خيام شاكيل في رواية «العار» .

(١١٢) «العار» ، الأصل الإنكليزي ، ص٢٨-٢٩ (التشديد في النص الأصلي)
Salman Rushdie, *Shame*, Picador, London, 1984, pp.28-29.

جديد رشدي هنا هو اجتهاده الضمني بأنه مع اقتراب نهاية القرن العشرين وعلى ضوء واقع إسلامي وعربي وعالم ثالثي هو «أشد كابوسية وعبثاً وسوريالية من أي نص تخييلي أنتجه أدب اللامعقول والعبث»[١١٣] يكون قد آن الأوان للتعامل مع المقدس وقول الحقيقة عنه بأسلوب الهتك الجريء والفج والمباشر بدلاً من أساليب الدهاء التكتيكي التي طبعت أعمال طه حسين في ثلاثينيات القرن وأساليب الترميز الأليغوري التي اشتهرت بها أعمال نجيب محفوظ في ستينيات القرن نفسه . وانطلاقاً من هذه المقدمة ، وعلى العكس مما يؤكده الدكتور عبد الرزاق ، يصبح هتك رشدي البذيء للمقدس قابلاً بجدارة وبصورة ممتازة للمقارنة مع «فانتازيا فيلّيني وجان جينيه وجويس أو بريشت» تماماً لأن الأرض الإسلامية مازالت «تزخر بالجان والعفاريت والأرواح» بدلاً من أن تكون مليئة «بالمعادن والخامات وأدوات الإنتاج والقاعدة الصناعية» ، على حد تعبير الزميل الناقد[١١٤] .

(٢) لا يبدو أن دهاء طه حسين قد مر على الكثيرين أو خدع المعنيين بالأمر بدليل أنه قذف يومها (ومازال يقذف اليوم) بالتهم المميتة والنعوت البشعة والأوصاف الشنيعة كلها التي يجري قذف رشدي بها الآن ، بما في ذلك العمالة للصهيونية ، كما هو موثق بجدارة في كتاب الدكتور عبد الرزاق عن طه حسين . في الواقع ، إن الزميل الناقد هو القائل بأن التقدميين أدانوا طه حسين طبقياً والعروبيين أدانوه قومياً والدينيين أدانوه إسلامياً «فعاش ومات والإثم يطارده كمجرم فكر وشيطان حقيقة»[١١٥] . ما الذي يمنع الدكتور عبد الرزاق ، إذن ، من الاعتراف صراحة بأن سلمان رشدي هو أيضاً «مجرم أدب وشيطان حقيقة» اليوم؟ وما نفع «الدهاء» وما هي إنجازاته الحقيقية إذا كان الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة إلى أهل المدن الأخرى في الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم على حد ذكر تقارير تلك الأيام وكما هو مثبت في كتاب الدكتور عبد الرزاق نفسه[١١٦] . لنسأل من ناحية أخرى ، كيف كان حال طه حسين وحال أفكار التنوير والتقدم التي حملها ودافع عنها طوال حياته مع الدين الشعبي الوطني وفقاً لتحليلات كتاب الزميل الدكتور؟ يأتينا الجواب على النحو التالي :

> «والشعب الذي يعيش في عالم منفصل عن ملكوت السلطة التي هي دائماً أقلية انعزالية في العالم العربي ، لا يرى في أفكار التنوير والتقدم التي يفترض ، وفق المنطق التاريخي ، أن تعبر عن تطلعاته وطموحه لممارسة سيادته ، سوى أفكار هدامة تطعن

---

(١١٣) د. عبد الرزاق عيد ، «نصر حامد أبو زيد : الخيار الصعب خارج «الثيوقراطي» و«الأوتوقراطي»» ، مجلة «الهدف» ، العدد السنوي ، ١٤/١/١٩٩٦ ، ص٨١ .

(١١٤) «طه حسين : العقل والدين» ، ص٩٦ .

(١١٥) المرجع السابق ، ص١٧٢ .

(١١٦) المرجع السابق ، ص٩٤ .

بمقداسته وتهزأ يقينياته التي هي مأمنه الوحيد من واقع خارجي معاد له. ولذا فالمذكِّرة (أي المذكرة التي تتكلم عن انتشار الغضب على طه حسين إلى الدلتا والصعيد) تتساءل إن كان هناك دين جديد، مادام طه حسين يهدم لهم دينهم القديم، إنه تساؤل الضمير الشعبي منذ فجر عصر النهضة حتى يومنا هذا، وهو جوهر أزمة العلاقة بين التنوير والعقل من جهة والوعي الاجتماعي السائد المثقل بوعيه الماضوي وأهوائه التي تحتويه في داخلها التراثي من جهة أخرى»(١١٧).

وهل يختلف مأزق رشدي مع الإسلام الشعبي الوطني الراهن، من حيث المبدأ، عن مأزق طه حسين مع الطبعة الأقدم للإسلام الشعبي الوطني ذاته؟

(٣) يحدد الدكتور عبد الرزاق المنحى العام الذي صبت فيه جهود طه حسين الفكرية والثقافية والأدبية على النحو التالي:

«يمكن القول إن معظم النشاط الفكري والثقافي والأدبي لطه حسين كان ينصب على التراث بتجلياته المتعددة في تنوع موضوعاته: الفكرية ـ الأدبية ـ الاجتماعية ـ السياسية... التراث في الممارسة الكتابية عند طه حسين يرتقي إلى مستوى المسألة الإشكالية، فهو لم يكتف بالتصدي لموضوعات ومشكلات هذا التراث دراسة وتأريخاً وقراءة وتحليلاً، بل كان يزرع كل حقل معرفي بأسئلة شائكة ومقلقة، فيشيع الاضطراب في الذات القارئة والمقروء، في الأنا الباحثة والموضوع، في العقل والتاريخ معاً. فأرسى قلقاً خصباً في تراث كان يبدو أنه ينطوي على استقلالية عقيمة في مسلماتها وبديهياتها، وأرسى قلقاً موازياً في علاقة التساكن بين الذات العربية ومخزونها الاحتياطي الهائل من الماضي، موقظاً ومجدداً لأرقى حالات تجلي الفكر العربي ضمن هذا المخزون التراثي الكبير»(١١٨).

أما بالنسبة لأهمية كتاب «في الشعر الجاهلي» ولوقعه الآني وأثره على المدى البعيد فيقول الزميل الدكتور ما يلي:

«وكان ما كان مما هو معروف عن أثر الصدمة التي أحدثها طه حسين في العقل الكسول الذي ألف وتآلف وائتلف وتساكن في طمأنينة وادعة تحت سقف اليقينيات الكبرى، فلم يغادر إلا وترك هذا السقف متصدعاً متشققاً يسمع له ندابون إلى يومنا هذا تحت سقف جامعاتنا ذات البناء الحديث جداً»(١١٩).

---

(١١٧) لمرجع السابق، ص٩٤-٩٥.

(١١٨) المرجع السابق، ص١٢٤.

(١١٩) المرجع السابق، ص١٢٥.

ثم يشيد بالإنجاز الذي حققه أستاذ التنوير العربي الأكبر في كتابه الشهير «حديث الأربعاء» على النحو التالي:

«... فأسقط بذلك قناع المقدس عن الماضي وانتزعه من لاهوتيته الميتافيزيكية ليدرجه في الزمن التاريخي بكل ما لهذا الزمن من جلال ووضاعة، عبر إحياء المصادر الأساسية له، حتى يطبع العلاقة بين القارئ ومصادر التراث، ليغدو كتاب «الأغاني» مثلاً جزءاً من ذاكرة حية قادرة على الفيض خارج لحظتها، فيأنس لها وعي الحاضر ويدرجها في منظومته بمثابتها لحظة قادرة على إشباع ذاكرة الثقافة الوطنية والارتقاء بها إلى ممكن قابل للحياة ثقافياً في المستقبل»[(١٢٠)].

أما بالنسبة لكتاب «على هامش السيرة» فيضيف الدكتور عبد الرزاق قائلاً:

«هكذا تتفتح لنا «السيرة» عن عوالم يتمازج فيها التاريخي بالخيالي، الموثق بالمروي، المكتوب بالشفهي، المقروء بالمتواتر في الذاكرة الشعبية والمخيال الاجتماعي، توثيق الرواة وإبداع القصاصين، ذاكرة التاريخ بذاكرة البشر، لتتكشف عن نص مفعم بغزارة المادة التاريخية التي تحيط بنشأة الإسلام وولادة الرسول، محيطه والمحيط الذي سيتفاعل معه عالمياً على مستوى الأمم (اليونان والرومان) وعلى مستوى الديانات: الوثنية، والمسيحية واليهودية»[(١٢١)].

قياساً على الصورة التي قدمها الدكتور عبد الرزاق عن طه حسين ما وجه الخطأ أو الخلل في أن نقول عن رشدي وأدبه عموماً وعن كتاب «الآيات الشيطانية» تحديداً (بعجره وبجره ومهما كانت عيوبه وسقطاته) ما يلي:

(أ) «يمكن القول إن معظم النشاط الإبداعي والثقافي والأدبي لسلمان رشدي كان ينصب على التراث بتجلياته المتعددة في تنوع موضوعاته: الفكرية ـ الأدبية ـ الاجتماعية ـ السياسية... التراث في الممارسة الإبداعية عند سلمان رشدي يرتقي إلى مستوى المسألة الإشكالية، فهو لم يكتف بالتصدي لموضوعات ومشكلات هذا التراث... بل كان يزرع كل حقل معرفي بأسئلة شائكة ومقلقة، فيشيع الاضطراب في الذات القارئة والمقروء، في الأنا الباحثة والموضوع، في العقل والتاريخ معاً، فأرسى قلقاً خصباً في تراث كان يبدو أنه ينطوي على استقلالية عقيمة في مسلماتها وبديهياتها، وأرسى قلقاً موازياً في علاقة التساكن بين الذات الإسلامية ومخزونها الاحتياطي الهائل من الماضي، موقظاً ومجدداً الخ، الخ...».

---

(١٢٠) المرجع السابق، ص١٢٦.

(١٢١) المرجع السابق، ص١٤٢.

(ب) «... وكان ما كان مما هو معروف عن أثر الصدمة التي أحدثها سلمان رشدي في العقل الكسول الذي ألف وتآلف وائتلف وتساكن في طمأنينة وادعة تحت سقف اليقينيات الكبرى، فلم يغادر إلا وترك هذا السقف متصدعاً متشققاً يسمع له ندابون إلى يومنا هذا تحت سقف جامعاتنا ذات البناء الحديث جداً».

(جـ) «... فأسقط سلمان رشدي بذلك قناع المقدس عن الماضي وانتزعه من لاهوتيته الميتافيزيكية ليدرجه في الزمن التاريخي بكل ما لهذا الزمن من جلال ووضاعة، عبر إحياء المصادر الأساسية له، حتى يطبع العلاقة بين القارئ ومصادر التراث، ليغدو «تاريخ الطبري»، مثلاً، جزءاً من ذاكرة حية قادرة على الفيض خارج لحظتها، فيأنس لها وعي الحاضر ويدرجها في منظومته بمثابتها لحظة قادرة على إشباع ذاكرة الثقافة الوطنية والارتقاء بها إلى ممكن قابل للحياة ثقافياً في المستقبل».

(د) «هكذا تتفتح لنا «الآيات الشيطانية» عن عوالم يتمازج فيها التاريخي بالخيالي، الموثق بالمروي، المكتوب بالشفهي، المقروء بالمتواتر في الذاكرة الشعبية والمخيال الاجتماعي، توثيق الرواة وإبداع القصاصين، ذاكرة التاريخ بذاكرة البشر، لتتكشف عن نص مفعم بغزارة المادة التاريخية التي تحيط بنشأة الإسلام ودعوة الرسول، محيطه والمحيط الذي سيتفاعل معه عالمياً على مستوى الأمم (الفرس والهنود) وعلى مستوى الديانات: الوثنية، والمسيحية واليهودية والهندوسية».

بعبارة ثانية، قطع رشدي مع «الموروث» واهتم إلى أقصى حد بالتراث تماماً كما كان قد فعل طه حسين وفقاً لتقديم الدكتور عبد الرزق وتحليلاته[١٢٢].

أخيراً لابد من التذكير أيضاً أنه حتى في أكثر النُظم ديمقراطية وشعبية وجماهيرية لا تتقرر الحقيقة العلمية أو الأدبية أو الفكرية أو النقدية باستفتاء الجماهير ولا يتحدد صدق القضايا والنوايا والافتراضات بالتصويت الشعبي الحر والنزيه ولا تثبت المعارف بامتحانها على مدرسة القارئ والمعتقد الشعبي السائد والإيحاء بعكس ذلك هو عين الديماغوجية.

(١٢٢) أنظر: د. عبد الرزاق عيد، «الثقافة/ الحداثة: إشكالية الهوية»، دار الصداقة، حلب، سورية، ١٩٩٦، ص٣٦-٣٧.

الفصل الخامس

على هامش النقد

I

في هذا الفصل أريد التعليق، باقتضاب نسبي، على المقال الطويل الذي نشره الصديق والزميل الدكتور أحمد برقاوي تحت عنوان «صادق جلال العظم أسير الوهم»[1] والذي أعاد نشره مؤخراً ـ مع بعض التعديلات والإضافات ـ تحت عنوان أكثر رأفة بي هو: «صادق العظم: من الهجوم على الأوهام إلى الوقوع في أسرها»[2]. أقول أكثر رأفة بي لأن هناك فارقاً هاماً بين أن يكون الإنسان «أسير الوهم» بالمطلق وبين أن يقع في أسر أوهام كان قد انتقدها سابقاً بخاصة أن القصور الثاني حالة إنسانية عامة ومألوفة ومفهومة وإن لم تكن معذورة دوماً وبالضرورة.

أريد أن أبين منذ البداية أنه ليس لدي الكثير لأضيفه إلى ما أوردته في الفصول السابقة بخصوص مقال الدكتور أحمد لأن محتوياته تبقى هامشية تماماً بالنسبة لرواية رشدي وقضيته كما بالنسبة للتحليلات والأطروحات التي قدمتها في «ذهنية التحريم» عن هذه المسائل كلها. في الواقع إن مقال الزميل هو «فشة خلق» قبل كل شيء وليس إسهاماً جاداً في صلب مناقشة جادة وقوية لقضية راهنة محددة وواضحة المعالم عموماً. بعبارة ثانية أصر الزميل على «فش خلقه» بسرعة عبر التظاهر بنقد الفصل الواحد والوحيد الذي نشرته مجلة «الناقد» مسبقاً من كتابي مفضلاً بذلك عدم ضبط أعصابه والانتظار قليلاً حتى يتمكن من قراءة الكتاب بأكمله فيتناوله بالرد والنقد بكليته وبصورة أفضل مما

---

(١) مجلة «الناقد»، آب (أغسطس)، ١٩٩٣، ص١٠-١٩. أنظر كذلك «ذهنية التحريم»، ط٢، ص٣٢٧-٣٤٩.

(٢) د. أحمد برقاوي، «أسرى الوهم: حوار نقدي مع ممكرين عرب»، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٦، ص١٤٧-١٨٠. سأعتمد في تعليقي هنا النص الأصلي لمقال الدكتور أحمد كما نشرته مجلة «الناقد» وكما أعيد نشره في ملاحق «ذهنية التحريم» ط٢.

جاء في مقاله ، أي بصورة تعالج تحليلات الكتاب وطروحاته بدلاً من البقاء على هامشها وعلى طول الخط . هذا كله واضح في المهمة التي حددها الدكتور أحمد لنفسه في مقاله المذكور :

«المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاد «الآيات الشيطانية» فهذه المسألة ثانوية جداً . المشكلة في بنية تفكير صادق بالذات والتي قد لا يكون على وعي كامل بها» .

يريد الدكتور أحمد ، إذن ، التصدي لبنية تفكيري بالذات في مقاله نقداً وتشريحاً ، وهذا من حقه بالتأكيد . لكن مشكلتي معه هي أنه فعل ذلك كله دون الرجوع إلى أي من أعمالي أو كتبي أو دراساتي باستثناء الفصل الذي نشرته «الناقد» من كتاب «ذهنية التحريم» . يبرر الزميل فعلته هذه بالعبارات التالية :

«ليس في إمكاني الآن العودة إلى كتابات صادق العظم ـ بسبب أنها ليست لدي هنا في عدن والمكتبة لا تضمها ـ ولا أريد الاعتماد على الذاكرة فقط ، بل سأكتفي بالتدليل على ما قلت بالاعتماد على المادة التي أمامي «ذهنية التحريم» (والأصح فصل واحد من «ذهنية التحريم» فقط لا غير)» .

في النتيجة لم يحقق الدكتور أحمد الكثير في نظري لأنه ، من الناحية الأولى ، تجنب الاشتباك مع «ذهنية التحريم» فابتعد ، بالتالي ، عن الإسهام المباشر في النقاش الدائر مع نقاد «الآيات الشيطانية» مما أبقى مقاله على هامش المسائل المطروحة كلها . أما من الناحية الثانية فقد تناول «بنية تفكير صادق العظم بالذات» بغياب الشرط الضروري والكافي لأي تناول من هذا النوع (أي كتابات صادق العظم) فجاء مقاله خطابياً اتهامياً شعبوياً بدل أن يكون تحليلياً نقدياً أو سجالياً بالمعنى العلمي للعبارة . وللتدليل على صحة ما أقول سأقدم نموذجين عن كيفية تناول الدكتور أحمد «لبنية تفكير صادق العظم بالذات» :

(١) «لقد ساح صادق في الأرض ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر ، لكن أحداً لم يره ، فساءه ذلك . فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها . فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت . وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي وبين معجب بترسه وسيفه الخشبي . عندها استراح واطمأن إلى أنه وصل إلى غايته . لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً ، ومازال هناك مستعرضاً عضلاته ، صارخاً : لا ، العذراء لم تظهر على قبة الكنيسة . ويأتيه الجواب : لا العذاراء ظهرت ، وسنجعل من يوم ظهورها مناسبة» .

(٢) «الانتهازية يا صديقي هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية ، أو الدوران حولها كما

يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين . الانتهازية تكمن في استبدال الحوار الضروري حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف . ألم يكن سهلاً على مهدي عامل ، الشهيد ، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني ؟ ولكنهم لم يفعلوا . لماذا ؟ ألأنهم انتهازيون ؟ أم لأنهم تصدوا لمشكلات كبرى ذات علاقة لا بالحاضر فحسب ، بل وبالمستقبل ؟ ... ألم يتساءل صادق : لماذا انتشرت الماركسية والشيوعية في أوساط عديدة من الوطن العربي ، بل وفي مجتمعات فلاحية وهي ايديولوجيا في النهاية أرضية مائة بالمائة ؟ أليس هذا ما حصل في العراق والسودان ولبنان وسوريا ؟ ولماذا انتشرت الحركة القومية العربية التي روادها هم بالأصل علمانيون ، واستطاعت أن تلف حولها جماهير واسعة . هل حال إيمانها ، دون الانخراط في هذه الحركة السياسية ، حركة القوميين العرب ، حركة البعث ، الحركة الناصرية ، حركة القوميين السوريين ؟ ولماذا لم تستطع الحركة الكمالية العلمانية التنويرية نزع الإسلام من المجتمع التركي الذي مازل في أغلب قراه مجتمعاً تقليدياً مسلماً ؟ ولماذا لم تستطع تونس بورقيبة أن تنجح في القضاء على العادات والتقاليد الإسلامية رغم كل ما بذله الحبيب بورقيبة من جهد ؟ لا شك أن تفسير ذلك يحتاج إلى جهد كبير تاريخي سياسي اجتماعي اقتصادي ثقافي . بل سأقول لصادق أكثر من ذلك : نحن نعرف أن الإسلام لا يؤمن بالأخذ بالثأر إذ «لا تزر وازرة وزر أخرى» . ولكن جميع القبائل المسلمة في البلدان العربية الفلاحية والبدوية مازالت تمارس هذه العادة التي عمرها الآن أكثر من ألفي عام . كما أن هناك بلداناً إسلامية لا يورث فيها الرجال المسلمون المرأة على الرغم من النص الصريح للآية القرآنية . وشرب الخمر عادة منتشرة في معظم بلدان الوطن العربي الإسلامية . وهي عادة قديمة لم يستطع الإسلام اقتلاعها . وممارسة الربا سادت في القرية السورية ردحاً طويلاً من الزمن ، ومازالت موجودة بأشكال مختلفة على الرغم من تحريم الربا الصريح . هلاّ قال لنا صادق لماذا الأمر على هذا النحو . لماذا يحتفظ المجتمع بعادات تعود إلى العصر الجاهلي ؟» .

حين أتأمل هذا النثر الخطابي الشعبوي الاتهامي الذي يعج به مقال الدكتور أحمد أسأل نفسي : ما علاقة هذا كله (بما في ذلك الشال الأحمر والمشي في الأزقة) «ببنية تفكيري بالذات» وبمؤلفاتي الكثيرة ؟ لماذا يلومني زميلي بهذا الإلحاح على عدم إجابتي عن أسئلة هامة وكبيرة ومصيرية لا شك ، لكنها ، في الحقيقة ، هي من صلب عمل علماء الاجتماع والمؤرخين وأصحاب الاختصاص في الاقتصاد السياسي وما شابه ذلك من علوم وميادين ؟ أضف إلى ذلك أنه يوجه لي هذا اللوم كله في سياق مناقشة موضوعها الأدب والرواية و«الآيات الشيطانية» وقضيتها تحديداً ؟ !

يأخذ الدكتور أحمد على مؤلفاتي الغائبة عنه في عدن كثرة ورود كلمة «نقد» في معظم عناوينها وكذلك في محتوياتها كما يسجل عليّ تحول النقد عندي من «موقف إلى مهنة» ثم يضيف قائلاً :

«أرجو ألاّ يفهم من كلامي أن النقد أسلوب مرذول في الكتابة . فأنا أعتقد أنه لا وجود لكتابة لا تسري فيها روح النقد الصريح أو المبطن . ولكن عندما يتحول النقد إلى مهنة فإنه إذ ذاك يفقد وظيفته» .

وتأكيداً لموقفه الإيجابي من النقد يستشهد بكارل ماركس الذي مارس النقد طوال حياته الفاعلة ، كما هو واضح من عناوين كتبه ومؤلفاته ، مبيناً أن «ماركس كان بصدد صياغة جديدة لفكر يقيم قطيعة مع الفكر السائد» ثم يتساءل : «ولكن ما حصيلة الجهد النقدي للصديق صادق العظم؟ ما الذي يريد أن يؤسس له صادق؟» .

وأريد أن أسأل أنا بدوري : ما المانع في أن يتحول النقد إلى مهنة؟ هل في هذا عيب أو نقيصة أم أن الدكتور أحمد يفضل ترك هذه المسائل للهواة وأصحاب المواقف وحدهم؟ في الحياة الحديثة مجال واسع للنقد المحترف ولمحترفي النقد : النقد الأدبي ، النقد الاجتماعي ، النقد السياسي (مدرسة فرانكفورت) ، النقد الفني ، النقد الفكري ، النقد الفلسفي (الفلسفة النقدية بأكملها ، مثلاً) ، النقد الذاتي ، النقد العلمي ، إعمال العقل النقدي بانتظام في شتى الظواهر والمجالات والممارسات ووفقاً للظروف والأحوال والاختصاصات والاهتمامات الخ . نعم ، أنا ناقد محترف ومفكر محترف وكاتب محترف وأستاذ جامعة محترف وصاحب موقف أيضاً ولا أستحيي من ذلك على الإطلاق كما أني لا أتكسب منه أبداً . أعتقد كذلك أن النقد الذي يقوم به المحترفون عموماً أقدر على أداء وظيفته وإنجاز مهمته من ذلك الذي يقوم به الهواة وأصحاب المواقف المعهودة فقط . في الواقع أصبح النقد في حياتنا الثقافية والعامة مسألة من الخطورة بمكان لم يعد من الجائز بعد اليوم تركها للهواة وأصحاب المواقف . ولأن النقد يشكل ، في العمق ، جزءاً أساسياً من يقظة الذات الحديثة والعارفة على ذاتها ـ جماعياً وفردياً ـ تَحوَّل من هواية إلى احتراف ومن مزاج إلى اختصاص ومن فن إلى منهج ومن ممارسات عابرة إلى مؤسسات دائمة . يعني النقد بالنسبة للذات اليقظة حقاً على ذاتها المساءلة العلنية الدائمة لشروط حياتها ولمحيطها ولممارساتها ولنظمها ولمؤسساتها ولماضيها ولحاضرها ولمستقبلها ولمقولاتها ولمعارفها ولتصوراتها ، كما يعني المراجعة المستمرة لأسس هذه الأشياء كلها والشك المتواصل في مسلماتها جميعاً . في الواقع ترى هذه الذات أنها كي تعيش اليوم حياة منتجة وغنية ومتقدمة وديمقراطية وتقدمية ومتحررة وعادلة وحيوية (ولو بالحدود الدنيا) لابد لها من

النقد المفتوح مع كل ما ينطوي عليه من صراحة ومساءلة ومحاسبة وشك ومعارضة وسخرية وتهكم وضحك وهجاء وبحث وسجال وجدل ومعرفة. إن الاقتراب من مناخ كهذا يتطلب منها، بالتالي، أن تقول للدين ـ أي دين ـ إن دعواه باحتكار الحقيقة المطلقة لا يمكن أن تكون إلاّ مزاعم وادعاءات لا أكثر. وهذا جزء هام مما يفعله أدب رشدي ويعمل على إيصاله وتثبيته.

لا شك أن ممارسة ماركس للنقد كانت «بصدد صياغة جديدة لفكر يقيم قطيعة مع الفكر السائد» أو على حد تعبير الدكتور أحمد:

> «فمن المعروف أن ماركس قد بدأ حياته الفكرية بعد دفاعه عن رسالة الدكتوراه في النقد، فكان من جملة ما كتبه، وخاصة في الفترة الأولى ما قبل كتابة رأس المال، «نقد فلسفة الحق عند هيغل»، و«نقد النقد النقدي (أو العائلة المقدسة)»، «المسألة اليهودية»، «الايديولوجيا الألمانية». لكن ماركس كان بصدد صياغة جديدة لفكر يقيم قطيعة مع الفكر السائد. هذه الصياغة نمت وتطورت عبر نقد الأشكال السائدة من الأفكار والايديولوجيات. ففي الايديولوجيا الألمانية أسس ماركس وانجلز المفهوم المادي للتاريخ، الذي استمر بوصفه أساساً منهجياً لكل جهدهما اللاحق. ولكن ما حصيلة الجهد النقدي للصديق صادق العظم؟ ما الذي يريد أن يؤسس له صادق؟».

تكمن المشكلة الأولى في هذه المراجعة لمجهود ماركس النقدي المبكِّر في تناسي الدكتور أحمد تأكيد ماركس الهام والشهير، في مقدمة «نقد فلسفة الحق عند هيجل»، بأن «نقد الدين هو الشرط لكل نقد»، مما يعني بدوره أنه قبل تصفية صاحب «رأس المال» لحساباته النقدية مع «فلسفة الحق» و«النقد النقدي» و«الأيديولوجيا الألمانية» الخ، كان قد صفى حساباته نهائياً مع الدين نفسه. أما المشكلة الثانية في كلام الدكتور أعلاه فتكمن في تحميلي ما لا يطاق بقياس جهدي النقدي بمعايير مؤلِّف «الأيديولوجيا الألمانية» وبإسقاطه أهداف ماركس وأغراضه من النقد على أعمالي وعلى جهودي النقدية أنا أيضاً! لماذا تظلمني بهذه القسوة يا صديقي خاصة أنني لم أدع في يوم من الأيام بأني بصدد التأسيس لفكر جديد، مثلاً، أو بصدد صياغة مشروع فكري عربي ثوري آخر الخ، يفتح الطريق أمام الأمة إلى الثورة أو الخلاص الوطني التقدمي وما إليه؟ «ولكن ما حصيلة الجهد النقدي للصديق صادق العظم؟»، يسأل الزميل في المهنة والكار. الجواب ليس عندي طبعاً إلا أنني متأكد من شيء واحد بهذا الصدد: ليس باستطاعة الدكتور أحمد الإجابة عن هذا السؤال بحد أدنى من الجدية والمسؤولية بغياب مؤلفاتي عنه لذا استعاض عن ذلك كله بـ«فش خلقه» بكتابة مقاله موضوع البحث.

يشكو رد الدكتور أحمد من خطابية شعبوية من نوع آخر، أعني اعتماده على الإشادة بفضائل

الأشخاص وخصالهم الحميدة وعاداتهم الشخصية لضمان صدق أحكامهم النقدية والتأكد من صحة آرائهم في الموضوعات المطروحة للبحث والنقاش. دافع الدكتور عن صحة الحكم السلبي الذي كان قد أطلقه الباحث التراثي هادي العلوي على سلمان رشدي الأديب مقارناً إياه بالمستشرق سيء الصيت الأب لامانس ومتهماً إياه بالعمالة للصهيونية على النحو التالي:

«فهادي العلوي، صاحب كتاب «الاغتيال السياسي في الإسلام»، ينظر إلى العلاقة بيننا وبين الغرب من زاوية الصراع السياسي والثقافي. إنه يكره الغرب المستعمر المستبد المتعصب والشاعر بالتفوق، وفي الوقت نفسه يبني علاقة حميمة بتراثه الشرقي وخاصة بالرازي وابن عربي وأبي العلاء وبمن هم على نحوهم. إنه يحتقر المتنورين، ولا ينظر إليهم إلا بوصفهم عدميين تجاه هويتهم الثقافية. وهذا يفسر لنا لماذا اختار هادي العلوي الإقامة في دمشق ثم في الصين، في الوقت الذي اختار معظم المثقفين العراقيين أوروبا للإقامة في المرحلة الأخيرة. والعلوي رجل يتطابق عنده النظر والعمل إلى حد غير طبيعي. فهو مثلاً يرفض رفضاً قاطعاً أن يأخذ أية مكافأة لقاء ما ينشره. وأذكر أننا في لقاء مع نايف حواتمة كان الدكتور صادق موجوداً معنا، وكان هادي العلوي يجلس إلى جانبي. وبعد فترة طويلة من النقاش قدمت لنا بعض الفواكه، غير أن هادي لم يمد يده إطلاقاً لتناول ولو برتقالة فلفت ذلك نظري. فقدمت له جزءاً من الصحن الموجود أمامنا فرفض العرض رفضاً شديداً. وعندما سألته عن السبب أجاب: أنا لا آكل على موائد الملوك. إنه ماركسي ومنفتح على الفكر العالمي. وفي الوقت نفسه روحاني النزعة. إنه لا يأكل اللحم إطلاقاً، ربما جرياً على طريقة أبي العلاء الخ، الخ ...» (تستمر هذه الخطابية لعدة فقرات إضافية من المقال).

يبدو لي جلياً أن هذا النوع من النثر يدخل في باب «أدب المناقب» ولا علاقة له من قريب أو بعيد بإثبات صحة الرأي أو تقديم الحجة والبرهان على صدق الأحكام ودقتها. يبدو لي واضحاً كذلك أنه ما إذا كان سلمان رشدي قد قلّد في روايته أطروحات الأب لامانس أم لا أو كرر آراء إستشراقية متعصبة ومعادية للعرب والإسلام في أدبه أم لا، أو ما إذا كان عميلاً للصهيونية وغير الصهيونية أم لا، مسائل لا تتقرر استناداً إلى مشاعر هادي العلوي أو غيره إزاء الصراع الثقافي والسياسي المستمر منذ فترة طويلة بيننا وبين الغرب من ناحية، أو استناداً إلى تصوفية هادي وشرقيته ونباتيته وعفته وتقشفه واختياره اللجوء السياسي في دمشق والصين بدلاً من لندن وباريس (حيث لجأ ماركس وانجلز، كما هو معروف) من ناحية ثانية!. أي نوع من العلم والنقد والفكر هو هذا الذي يحل صفات المفكر الشخصية وشمائله الفردية وعاداته اليومية وظروفه السياسية محل مراجعة أفكاره وآرائه واجتهاداته

على الوقائع التي انطلق منها وعلى المادة الأولية التي استند إليها وحاكمها وأطلق أحكامه عليها؟!

ينزع الدكتور أحمد النزوع ذاته عند دفاعه عن الحكم الذي أطلقه أحمد بهاء الدين على رواية رشدي قائلاً (أي بهاء الدين) «إن الكتاب حقير صادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها». في رده على النقد الذي كنت قد وجهته لما كتبه هذا الصحافي العربي المرموق عن رشدي وروايته يقول الدكتور أحمد برقاوي ما يلي:

> «... ثم أسأل السؤال التالي: هل من المعقول أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية سلمان رشدي فلم يُجد القراءة لأنه لم يتأن ولم يتمعن فيها؟ أما كان عليه أن ينتظر قراءة صادق العظم لها حتى يتعلم كيف يقرأ كي لا ينحدر إلى مستوى من الدرجة الثالثة أو الرابعة؟ الدكتور العزيز لا يريد أن يعمل فكره في فض ملابسات وشروط المواقف من الرواية، تلك المواقف التي يتخذها بعض الكتاب على اختلاف مشاريعهم الفكرية ... إن المدقق في هذه الألفاظ (أي ألفاظ أحمد بهاء الدين) يدرك مباشرة أن الموقف ليس من رشدي، بل من التراث والهوية. لقد ساءه أن يجد آسيوياً مسلماً صار إنكليزياً ويتناول ما يعتقده أحمد بهاء الدين، مكوناً أساسياً من مكونات ثقافته القومية».

أعود لأذكر بأن المطلوب من الفكر والمفكر في هذا السياق ليس تساؤلات خطابية من نوع هل من المعقول أن شخصاً بصفات أحمد بهاء الدين الرائعة يمكن أن ... ؟ بل المطلوب هو مراجعة رأي أحمد بهاء الدين على الرواية نفسها والخروج باستنتاج مدروس ومعلَّل عن مدى صحة هذا الرأي وسلامته ودقته وعن ما إذا كان صاحب الرواية مريضاً نفسياً إلى هذا الحد، مثلاً، أو ما إذا كان قد باع روحه بالفعل أو تخلى عن تراثه حقاً الخ؟ أضف إلى ذلك أن صحة هذه الإجابات المدروسة والمعلَّلة وسلامتها ودقتها لا تتقرر استناداً إلى درجة حبنا للتراث وحرصنا على الهوية أو استناداً إلى عنف مشاعر الكراهية التي نكنها للغرب أو غير الغرب. لقد ساءني أنا أيضاً أن أجد، بعد دراسة رواية رشدي والتمعن فيها ملياً، أن الحكم الذي أطلقه عليها وعلى صاحبها كاتب عربي من عيار أحمد بهاء الدين لا يرقى حتى إلى مستوى الخطأ (والخطأ في الاجتهاد يستأهل أجراً واحداً في هذا المضمار كما هو معروف). سألت نفسي أنا أيضاً بدهشة وتعجب: كيف حدث هذا لشخص مثل أحمد بهاء الدين وبعد هذا العمر الطويل من القراءة والكتابة؟ ولم أجد من تفسير أمامي سوى ترجيح احتمال انسياق الصحافي العربي الكبير، مثل الكثيرين غيره، مع الهستيريا التي أحاطت بالرواية وصاحبها بعد حكم الإعدام الذي أصدره آية الله الخميني على كاتبها. في الواقع يشي كل ما كتبه أحمد بهاء الدين عن

هذه المسألة بأنه لم يطلع على الرواية إلا بصورة سطحية سريعة ومتسرعة. أما الاحتمال الآخر فيتلخص في أن يكون قد قرأ الرواية بإمعان حقاً واستوعبها جيداً لكنه قرر مجاراة موجة الهستيريا المذكورة ومسايرة مزاج اللحظة السائدة وقتها فكتب ما كتب عن دون اقتناع أو اعتقاد، وهذا أمر كثيراً ما يحدث في عالم الصحافة والصحافيين، كما نعرف جميعاً. أما من كان له رأي معاكس أو اجتهاد مخالف فليتفضل بتقديم حججه وإثباتاته المستمدة من نصوص أحمد بهاء الدين ومن أدب رشدي نفسه ومن روايته ذاتها وليس من حرص الصحافي الكبير على الهوية ومحبته للتراث وتعلقه بالمشاعر القومية الخ.

II

كنت قد انتقدت في «ذهنية التحريم» نقاد رشدي العرب لأنهم وقعوا كلهم ودون استثناء تقريباً في مطب فج اسمه تصحيح الأدب بالتاريخ وقياس جودته (أي الأدب) بمعيار أمانته للواقع كما بدا لهم (أو كما تعلمه بعضهم في المدرسة). وبدلاً من أن يشتبك الدكتور أحمد مع هذه المشكلة ويناقشها ويدلي برأي فيها، لجأ إلى تكتيك خطابي من نوع آخر يتمثل في حرف المسألة باتجاه إثارة قضايا أكبر بكثير تتعلق بماهية الشعر كشعر وبطبيعة العلاقة بين الشعر والجمال. كتب الزميل ما يلي بهذا الصدد:

> «إن صادقاً مازال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب. مازال واقعاً عند بلاغة القدماء... الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية... الخ ومازال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر. ولهذا تراه يطرب لبيت المتنبي ولا يرى المتنبي إلا من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع التاريخية».

قدم الدكتور أحمد بعد ذلك رأياً له في ماهية الشعر وعلاقته بالجميل وبالصدق والكذب مستشهداً بأبيات للمتنبي وبدر شاكر السياب. وأحب أن أؤكد هنا بأني لم أقل في يوم من الأيام بأن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر على الرغم من اعتقادي بأن علاقة هامة وجوهرية ما تربط دوماً الشعر العظيم (والفن عموماً) بالجميل. كما أنني لم أدَّعِ في وقت من الأوقات بأني أعرف ماهية الشعر وما الذي يحددها. لا شيء في كتاباتي ودراساتي يشي بأني طرقت في لحظة من اللحظات موضوعات مثل نظرية الأدب أو ماهية الشعر أو طبيعة الجميل أو جوهر النقد الأدبي، فأنا ببساطة غير مؤهل للخوض فيها كما أني لا أعرف الكثير عنها. ومع أنني استشهدت بالشعر وغيره من الفنون الجميلة في «ذهنية

التحريم» إلا أني لم آت على ذكر أي شيء له علاقة «بالوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية» لا من بعيد ولا من قريب، لا عند القدماء ولا عند المحدثين (كفاءاتي لا تسمح لي بذلك أصلاً). وأنا بالتأكيد لست من أصحاب «رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب» كما يزعم الزميل الناقد. إن الذين أثاروا مسألة الصدق والكذب في الأدب هم نقاد رشدي المشار إليهم أعلاه باتهامهم روايته بالتزوير والتشويه والكذب والدس والتدليس إلى آخر اللائحة المعروفة، ثم عملوا على تصحيح أدبه بالتاريخ وتقويم نصه الإبداعي بالوقائع! انتقدت هؤلاء النقاد بقسوة (ومن ضمنهم الدكتور أحمد) تماماً لأنهم مازالوا غارقين «في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق و الكذب». انتقدتهم على أرضيتهم هم مستخدماً مصطلحاتهم ومبيناً لهم أن القدماء فهموا مسألة العلاقة بين الشعر والصدق والكذب بصورة أفضل وأرقى وأكثر رهافة بما لا يقاس من الفجاجة التي قدموها لنا في نقدهم التعس لأدب رشدي وفي تصورهم الشيئي والتشييئي لمعنى الصدق والكذب والحقيقة في الأدب عموماً وفي «الآيات الشيطانية» تحديداً. ولما كنت قد أشرت ساخراً في «ذهنية التحريم» إلى رأي للمدير العام للأكاديمية الإسلامية في كامبردج، إنكلترا، ـ سيد أشرف ـ يستهجن فيه وصول بشر، في «الآيات الشيطانية»، سالمين إلى الأرض بعد سقوطهم من طائرة تحطمت على ارتفاع شاهق في الجو، يلومني الدكتور أحمد بالكلمات التالية:

> «إذا كان المقصود سيد أشرف الذي لا يستطيع أن يتخيل سقوط شيء من طائرة ويصل إلى الأرض سالماً في نص أدبي، فهذا شأن سيد أشرف. وكان من شأن صادق أن يضيق حدود نقده ليصيب من المدير العام للأكاديمية الإسلامية في كامبريدج مقتلاً. لكن صادقاً يجعل رأي سيد أشرف رأياً مضمراً في جميع الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب إلى رشدي. ويجعل المطلعين على الأدب ودارسي ومدرّسي الديالكتيك أناساً فاقدي الإحساس بالأدب وجاهلين بالواقعي والمتخيل».

نعم، إن رأي سيد أشرف موجود ضمناً في معظم الاتهامات التي وجهها النقاد العرب إلى رواية رشدي في تلك الفترة وذلك بالمعنى التالي: لو دفعنا منطقهم الذي يتهم رشدي بتزوير الواقع وتحريف التاريخ وتشويه الحقائق ومنطقهم الآخر الذي يصحح أدبه بالتاريخ ويقوّم نصه التخيلي بالوقائع، لو دفعنا ذلك كله إلى نتائجه المنطقية القصوى، وبانسجام تام مع النفس، لوصلنا إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها سيد أشرف المذكور بناء على نقده العبثي والمضحك (بالمعنى السيئ للضحك) لرواية رشدي. صحح سيد أشرف الرواية بوقائع الطبيعة وحقائق الفيزياء تماماً كما كان نقادنا العتيدون قد صححوه بوقائع التاريخ وحقائق التراث. بعبارة ثانية، المنطق عنده وعندهم واحد

والمنهج عنده وعندهم هو هو والنتائج السخيفة عنده وعندهم هي ذاتها، في التحليل الأخير. لذا أقول، حين وضعت عنواناً فرعياً لكتابي هو: «سلمان رشدي وحقيقة الأدب» أردت لفت انتباه القارئ إلى أن الغالبية العظمى من نقاد رشدي في العالم العربي نسوا وتناسوا بديهية أولية وبسيطة تفيد أن الأدب لا يحمل حقيقته ويوصلها على طريقة التقرير النزيه والمحايد والمطابق تماماً للوقائع!؟

أريد أن أضع الآن النص الذي كتبته عن الشعر والجمال في «ذهنية التحريم» والذي وجه لي الدكتور أحمد انتقاداته المذكورة أعلاه استناداً إليه تحت نظر القارئ:

«حين يشكو صديق مما فعلته به هموم الدنيا وبلاياها بإنشاد:

وصرت إذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

أدرك فوراً أنني في حضرة الشعري والأدبي والجميل وليس في حضرة شكوى صادقة تاريخياً ودقيقة موضوعياً! وحين أسمع جولييت تقول في مسرحية شكسبير الشهيرة:

What is in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet.

أعرف أنني في حضرة فائض من المعاني والأحاسيس والصور والإيقاع والموسيقى ينكمش أمامه المعنى الحرفي البسيط لكلامها إلى مستوى اللاشيء وتتراجع أمامه الرسالة الموضوعية الساذجة التي يحملها خطابها إلى حدود العدم. تصوروا ناقداً يناقش شكسبير بأن الوقائع التاريخية الثابتة تبين أنه لم يحدث أن حكم الدانيمارك أمير اسمه هاملت وأن الحقائق العلمية الراسخة تبين أن الأشباح لا وجود لها لأن أرواح الموتى لا يمكن أن ترجع إلى هذا العالم! تصوروا ناقداً آخر يناقش بيت المتنبي المذكور استناداً إلى مدى انطباقه على الحقيقة الموضوعية ومدى انسجامه مع العقل والمنطق والتجربة المحسوسة! باستطاعة ناقد كهذا أن يطرح سؤالاً خطيراً: كيف بقي المتنبي على قيد الحياة بعد أن أصابته السهام الأولى في مقتل؟»(٣).

أولاً، ليس في هذا المقطع أي شيء له علاقة بـ«مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب» ولكن فيه نقداً واضحاً واتهاماً صريحاً لنقاد رشدي بأنهم مازالوا أسرى تلك المرحلة بالذات (بالنسبة لنقدهم «الآيات الشيطانية»، على أقل تعديل). ولا أعرف كيف فاتت هذه النقطة قارئاً نهماً وجيداً مثل الدكتور أحمد ففهم النص بالمقلوب؟

ثانياً، ليس في هذا المقطع أي شيء يقول «إن الجميل يحدد ماهية الشعر» أو ما يشي برأي لي في «ماهية الشعر» وعلاقتها بالجميل. في الواقع من الخبل، في رأيي، الاعتقاد بأن للشعر والشعرية

---

(٣) «ذهنية التحريم»، ط٢، ص١٧٥.

ماهية قابلة للتحديد والتعريف ولكني أصر، في الوقت ذاته، بأني أعرف حين أكون في «حضرة الشعري والأدبي والجميل» وأتعرف عليها كلها في لحظة حضورها وهذا أقصى ما ادعيته في المقطع أعلاه.

ثالثاً، ليس في هذا المقطع، أو في المقاطع اللاحقة عليه في كتابي، أدنى إشارة أو تلميح إلى «بلاغة القدماء» أو المحدثين أو إلى «الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية» أو إلى «أني لا أرى بيت المتنبي إلا من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع»، بل فيه تركيز على الفائض «من المعاني والأحاسيس والصور والإيقاع والموسيقى» الذي يتجاوز المعاني الحرفية والذي لا تحتاجه اللغة العادية، وإن كان بعضه موجوداً فيها، والذي يشكل جزءاً هاماً جداً، في نظري، من شعرية لغة الشعر وأدبية لغة الأدب وفنية لغة الفن عموماً. أما تأكيدات الدكتور أحمد في رده من نوع: «الشعر قفزة في المجهول» و«صياغة جديدة للعالم» و«تمرد ميتافيزيقي، تمرد على العالم» الخ، فلا تعنيني كثيراً بسبب مطلقيتها الجوفاء وتعميميتها الجارفة وميتافيزيقيتها الأدونيسية الجامحة. أضف إلى ذلك أن طرحها في رده لا يقدم أو يؤخر بالنسبة لمناقشة موضوعات كتاب «ذهنية التحريم» أو تحليلاته لأنها لا تتطرق إلى نظرية الشعر أو طبيعته من قريب أو بعيد.

يعلق الدكتور أحمد على رأي لي عبرت عنه في «ذهنية التحريم» حول المغزى العام لأدب رشدي الساخر بالطريقة التالية:

> «ولهذا يستنتج صادق ما يلي: «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقف رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية أستنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث والرجعة»، (تصفيق حاد جداً)، هذا اكتشاف لم يسبقه إليه أحد. عفواً إنه استنتاج أرخميدسي. وجدها صادق. أرعد أبو عمرو وأرغى فأزبد. لقد كنا نياماً فأيقظنا الثائر صادق من سباتنا... لكن الابتهاج باكتشاف صادق العظم، الذي اعتراني، سرعان ما سبب لي هماً حول الطريقة المثلى للثورة التي يدعو إليها. لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى دون معرفة بها. فهل يريدها على طريقة الثورة الفرنسية؟ أم على طريقة الثورة البلشفية؟ أم الصينية؟ أم الثورة على نمط غيفارا؟ أم على شاكلة الثورة الإيرانية؟ أم إنه يريدنا أن نثور ثورة جوانية على طريقة عثمان أمين؟ أم على طريقة ثورة الفاتح؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب. وحتى لا نظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير إلى الاكتشاف السابق وإن كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجزء من الكتاب الذي نشرته «الناقد» فهناك اكتشافات أخرى ليست

قليلة الأهمية . من هذه الاكتشافات على سبيل المثال لا الحصر : أن هناك صنفاً أدبياً يسمى بالانكليزية "Fiction"» .

ولتبيان المدى الذي يذهب إليه الزميل في ديماغوجيته الخطابية ـ المبتذلة حقاً هذه المرة ـ في تعليقه هذا لا أحتاج سوى إلى انتقاء نص عادي من النصوص التي كتبها هو والتعليق عليه بالطريقة ذاتها تماماً ، أي على النحو التالي :

«ولهذا يستنتج أحمد بأن ... «الغرب كدول امبريالية هو العائق المهم أمام أي شكل من أشكال التقدم حتى ولو كان التقدم رأسمالياً وكفيلاً بتحقيق الاستقلال الوطني بالمعنى السياسي والاقتصادي . وهم لأنهم يدركون استحالة قيام رأسمالية متقدمة لأسباب كثيرة أهمها استغلال الرأسمالية العالمية الغربية . وإعادة إنتاج هذا الاستقلال ، فإنهم عن طريق طرح ايديولوجية التحديث يسعون للحيلولة دون نمو الوعي الحقيقي بشروط التحرر . وأهمها اختيار النظام الاشتراكي الخاص ... غير أن الدفاع عن الاشتراكية اليوم لم يعد قادراً على التأثير الكبير لدى البشر في العالم الثالث ، بسبب الأزمات الكبيرة التي تعرضت لها التجارب الاشتراكية في العالم ، وبسبب تلك التجارب الفاشلة وخاصة في بلدان العالم الثالث التي لم تحل أياً من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي طرحتها في فترة من الفترات حلاً كاملاً وتبذل الدعاية الامبريالية جهداً كبيراً لا للتدليل على وجود أزمة في عالم الاشتراكية فحسب ، بل وللتدليل على أن أصلح الطرق للتطور هو طريق التحديث الرأسمالي ... ولهذا ما أن تدافع عن الاشتراكية ، شفاهياً أو كتابة ـ كنظام إنساني وسبيل وحيد للتطور والتقدم وفك التبعية والتحرر من أصفاد الاضطهاد الامبريالي ، كسبيل للاحتفاظ بثروات الوطن ، حتى تبدو في نظر الكثيرين وكأنك تدافع عن فكرة قديمة أثبت الواقع التاريخي كذبها ووهمها ، فيأتيك الكثير بالحجج مدافعين عن ديمقراطية الرأسمالية ، وعن مجتمع الوفرة والرخاء والحرية ... صحيح أن الطريق إلى الاشتراكية في العالم الثالث ، وفي الوطن العربي بالذات ـ يبدو بعيداً جداً ، الآن . ولن يمر إلا عبر توسطات من النضال كثيرة ، لكن تأكيد وأهمية النظام الاشتراكي كطريق للخلاص أمر يجب أن لا نمل من تكراره حتى ولو لم يجد آذاناً صاغية» ، (تصفيق حاد جداً) ، هذا اكتشاف لم يسبقه إليه أحد . عفواً إنه استنتاج أرخميدسي . وجدها أحمد . أرعد أبو إيهاب وأرغى فأزبد . لقد كنا نياماً فأيقظنا الاشتراكي أحمد من سباتنا ... لكن الابتهاج باكتشاف أحمد برقاوي ، الذي اعتراني ، سرعان ما سبب لي هماً حول الطريقة المثلى للاشتراكية التي يدعو إليها . لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى دون معرفة بها . فهل يريدها على طريقة الاشتراكية الفرنسية ؟ أم على طريقة الاشتراكية البلشفية ؟ أم الصينية ؟ أم الاشتراكية على نمط

غيفارا؟ أم على شاكلة الاشتراكية العربية؟ أم يريدنا التشارك تشاركية جوانية على طريقة عثمان أمين؟ أم على طريقة اشتراكية الفاتح؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب.

وحتى لا نظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير إلى أن الاكتشاف السابق وإن كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجزء من الكتاب الذي نشرته «الأهالي» فهناك اكتشافات أخرى ليست قليلة الأهمية. من هذه الاكتشافات على سبيل المثال لا الحصر: أن هناك صنفاً استعمارياً يسمى بالإنكليزية «"Imperialism"»[٤].

III

لا شك أن العنوان الذي أعطاه الدكتور أحمد لمقاله، «أسير الوهم»، يذكر فوراً بالاتهام المشابه الذي كان أدونيس قد وجهه لي في مطلع الثمانينيات في رد له يحمل عنوان: «العقل المعتقل». كان أدونيس واضحاً إلى حد كبير في تحديد طبيعة الوهم الذي رأى أن عقلي قد وقع في أسره أو رهن اعتقاله، إنه الماركسية عموماً أو بتحديد أكبر المادية التاريخية أو «المادية الخانقة» على حد تعبيره هو. لكنني لم أجد الوضوح ذاته في مقال الدكتور أحمد بالنسبة لطبيعة الوهم الذي يعتبر أنه يأسرني ويعتقل عقلي وتفكيري.

مع ذلك يبدو من مقال الزميل أن المرشح الأول لهذه المهمة هو الفلسفة الميكانيكية التي يجد لها أثراً كبيراً في تفكيري مما يحجب عني، بالتالي، «التعقيد في الظاهرة» ويجعلني أظن أنه يمكن «إرجاعها إلى سبب واحد». لكن الميكانيكية ليست وهماً والدكتور أحمد لا ينكر هذه الحقيقة. وإن كنت بالفعل أسيرها في فكري وتفكيري أكون عندئذ أسير «نظرة إلى العالم سادت في القرن السابع عشر واستمرت حتى القرن التاسع عشر»، على حد تعبيره، ولا أكون أسير وهم، بالتالي، بل أسير «نظرة إلى العالم» تجاوزتها علوم القرن العشرين مع الحفاظ عليها في مجالاتها المناسبة. أضف إلى ذلك، أولاً، أن النظرة الميكانيكية لا تقول «بإرجاع الظاهرة إلى سبب واحد»، بل إلى أسبابها الميكانيكية (أي إلى العلل الفاعلة وليس إلى أية علل أخرى كالصورية أو الغائية) مهما كان عددها. في العمق لا يمكن للفلسفة الميكانيكية أن تقول بالسبب الواحد لأية ظاهرة لأن العلل القصوى عندها هي الذرات المادية التي لا تتجزأ وعددها إما غير متناه أو هو كبير جداً. لهذا أقول إن التبسيط والتبسيطية ليسا من الخصائص الملازمة للميكانيكية بالضرورة، كما يزعم، لأنه يمكن لهاتين الصفتين أن تلحقا، كما هو معروف،

---

(٤) نص الدكتور أحمد مأخوذ من كتابه المشار إليه سابقاً: «أسرى الوهم»، ص١١٣، ١١٤، ١١٥.

بأية نظرة أو منهج أو نظرية أو فلسفة أو علم بما في ذلك النظرة المادية الجدلية إلى العالم .

أما العنصر الثاني المرشح لمهمة أسر عقلي وتفكيري في مقال الدكتور أحمد فهو التنوير والتنويرية . لكن التنوير ليس وهماً هو الآخر والزميل الناقد يقر بهذه الحقيقة بالتأكيد . أضف إلى ذلك أن معظم الذين ظنوا في فترات سابقة أنهم تجاوزوا التنوير وقيمه وفلسفته وممارساته إلى ما هو أبعد وأرقى منه بكثير عادوا الآن للدفاع عنه وعن ما يمثله فكرياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً عبر حرصهم المعلن على أشياء مثل التسامح الديني ، التقدم العلمي والتقني ، الاعتراف بالآخر والحوار معه ، الدولة المدنية ، الحريات العامة ، الديمقراطية ، العقلانية ، حقوق المواطن والإنسان ، استقلالية القضاء ، حرية الضمير والمعتقد والرأي الخ . في الواقع تبين لهم أخيراً أنهم قفزوا فوق التنوير ، على طريقة حرق المراحل ، بدلاً من تجاوزه لأن تجاوز التنوير بالمعنى الجدي للعبارة يفيد استيعابه وهضمه وتمثله قبل تخطيه .

أما إذا كان الوهم التنويري يتمثل في الاعتقاد بأن تنوير العقل العربي ، مثلاً ، هو الطريق إلى خلاص الأمة من أحوال التبعية والتخلف والتجزئة والاحتلال الخ التي تسيطر عليها منذ فترة طويلة ولا طريق غيره فلا علاقة لي ، كمواطن عاقل ومفكر منتج ، بمثل هذا الاعتقاد الطوباوي وأمثاله . ولما كنت أعرف بأني لم أعرض في يوم من الأيام أطروحات من هذا النوع أو أتبنى تحليلات تشي بها أو بما يشبهها ، أقول إن عبء البرهان يقع على عاتق الناقد الذي يرى غير ذلك أو عكسه وعليه ، بالتالي ، إثبات تهمته لي عبر التحليل والنقاش والأمثلة وبالرجوع إلى كتاباتي ومولفاتي ودراساتي إذا كان يريد لرأيه ألا يبدو وكأنه مجرد «فشة خلق» أو «ردة رجل» أو اتهام في سبيل الاتهام .

أنتقل الآن إلى المرشح الثالث والأخير لمهمة أسر عقلي في مقال الدكتور أحمد وهو شيء ما يتعلق بالدين ، على ما يبدو . وجدت إشارات متفرقة ومتعددة إليه في «أسير الوهم» ومن أبرز هذه الإشارات والتلميحات ما يلي :

ـ كلامه المقتضب عن «الإلحاد الساذج الذي لا يرى مشكلتنا إلا في الدين» .

ـ اتهامي بالانطلاق «من أطروحة هشة تقول : إن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف . بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم» .

ـ «وهكذا يريد صادق أن يرى المعركة مستعرة بين من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد» .

ـ تأكيده أن الدين جزء من كل اجتماعي «وبالتالي لا معنى إطلاقاً لعزله وتحويله إلى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي» .

ـ «يتوهم صادق أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي»» .

ـ «إن صادقاً لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن ، إلا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول) العقل الغيبي الأسطوري» .

ـ تأكيد الدكتور أحمد أنه

> «لو دفعنا تحليل صادق إلى نتائجه النهائية المنطقية لحصلنا على صورة جد كاريكاتورية لواقع الحال ، الصراع الآن بين عقل علمي وعقل غيبي . أوروبا انتصر فيها العقل العلمي ، والشرق لم يزل يرسف في أصفاد الأسطورة . هناك صراع وتناقض بين الغرب وبين الشرق العربي ، إذاً الصراع بين نمطين من العقل ، أي بين نمطين من الحضارة . إذن المسألة مسألة صراع أفكار . لقد غابت وقائع التاريخ عن هذا الذي استطاب الإقامة في السماء ولم يعد يرى في أشكال الصراع الفكري والايديولوجي في الشرق سوى مظهر وحيد لعملية اختراق ما يسميه «التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» كما يقول هو أيضاً ، عندها يغدو كل أدب جديد وكل تفكير مناهض للتفكير الغيبي ثمرة لهذه العلاقة التي يتصورها صادق بين «تشكيلة معرفية علمية حديثة غربية» ... «وتشكيلة معرفية سابقة عليها»» .

أستخلص من هذه الإشارات أن الوهم الذي يأسر عقلي في عرف الدكتور أحمد يتألف من :

أولاً ، الاعتقاد بأن الدين (والدين الإسلامي تحديداً) هو السبب الجوهري والأول لتخلف الوطن العربي ومصائبه وهو وحده القادر على تفسير المكانة المتردية التي يحتلها العرب اليوم في العالم .

ثانياً ، الاعتقاد بأن قضية الوطن العربي ومشكلته هي قضية الصراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي» في حياته وثقافته اليوم .

ثالثاً ، الاعتقاد بأن صراع الوطن العربي مع الغرب هو صراع أفكار لا أكثر ، صراع بين نمطين من العقل أولاً وأخيراً ، صراع بين التشكيلة المعرفية العلمية الغربية الحديثة من جهة وبين التشكيلة المعرفية الفقهية الشرقية القديمة من جهة ثانية .

أما الآن فأرد على هذه المزاعم عبر الملاحظات التالية :

(١) لا شك أنني أوليت ظاهرة الدين والفكر الديني في الحياة العربية اهتماماً نقدياً كبيراً كغيري من

المفكرين والمثقفين والكتاب والباحثين والعلماء في العالم العربي ومنذ فترة طويلة نسبياً من الزمن. لكن الدكتور أحمد يقفز من هذه الواقعة ليلصق بي إلصاقاً تهمة تحويل ظاهرة الدين إلى السبب الجوهري أو الأول أو الأساسي للتخلف العربي وذلك دون أي مبرر أو سند أو برهان. فلو صبر الزميل ورجع إلى السجال الذي دار بين أدونيس وبيني في مطلع الثمانينيات (والمنشور كله في «ذهنية التحريم») لوجد أن نقطة الخلاف الجوهرية بيننا كانت بالضبط رفضي القاطع لإصرار أدونيس على أولوية الفاعلية السببية للدين، والدين الإسلامي تحديداً، في صنع التاريخ وتحديد مجريات الصراعات الداخلية في المجتمعات العربية والإسلامية وتعيين طبيعة التناقض بين الشرق والغرب وما إليه. أزعم كذلك بأني حين تناولت الظاهرة الدينية في حياتنا بالمناقشة والنقد قمت بنمذجتها وتجريدها إلى هذا الحد أو ذاك ـ كأي باحث يستخدم أدوات العلم الحديث وطرائقه ـ وبعزلها مؤقتاً عن الكل الذي هي جزء منه لأغراض عملية منهجية ولكني لم أحولها في أية لحظة من اللحظات إلى سبب جوهري أو رئيسي أو أول «يفسر لنا عالماً معقداً كعالم الشرق». وإذا كان للدكتور أحمد رأي معاكس بالنسبة لما فعلت فإن عبء البرهان والإثبات يقع على عاتقه للمرة الثانية وليس على عاتقي أنا وهو لا يحاول أبداً التصدي ـ ولو على مستوى الحد الأدنى ـ للمسؤوليات المترتبة على هذا العبء. في الواقع، حين أعاد الدكتور أحمد نشر مقاله «أسير الوهم» كان قد رجع إلى دمشق وكان بإمكانه عندها الرجوع إلى مؤلفاتي، التي كانت غائبة عنه كلها في اليمن، لكنه لم يفعل شيئاً من ذلك، كما هو واضح من الصورة التي أعاد نشر المقال عليها.

(٢) ينتقدني الزميل لأني أنطلق «من أطروحة هشة تقول: إن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم». نعم، توجد علاقة سببية بين الدين والتخلف (هل يريد الدكتور أحمد إنكار هذه الواقعة حقاً)، بين أنواع معينة من الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم. لقد درس علماء الاجتماع وغيرهم هذه العلاقة جيداً كما قاموا بقياس درجاتها فوفروا لنا كمية لا بأس بها من المعلومات الهامة والمعارف المفيدة عن أشكال التلازم السببي وشبه السببي بين الدين والتخلف. لكن الإقرار بوجود العلاقة السببية لا يعني القفز التعسفي، على طريقة الدكتور أحمد، إلى الاستنتاج بأن الدين هو سبب التخلف عند صادق العظم أو غيره! وتتلخص قناعتي العامة بالنسبة لهذه المسألة بالقول، أولاً، إن مستويات التخلف ودرجاته تميل عموماً إلى إنتاج مستويات مشابهة لها ودرجات ملائمة لشدتها في الظاهرة الدينية نفسها وفي معتقداتها، وثانياً، إن الدين عموماً وأشكال الإيمان السائدة تحديداً تميل، في مراحل معينة، إلى القيام بالدور المعرقل والوظيفة المعيقة

لصيرورات النمو والتطور (العربي وغير العربي) التي نعرف أن البنيات الفوقية والأيديولوجية للكل الاجتماعي كثيراً ما تمارسها ولفترات زمنية مديدة، وهذه علاقة سببية أخرى بين الدين والتخلف (مما من شأنه وضع مسألة الدين ونقده على جدول أعمال الفكر والثقافة والعلم والأدب والتاريخ الخ، بصورة منتظمة ومتكررة وطويلة الأمد أيضاً).

(٣) من دواعي افتخاري أني أوليت اهتماماً كبيراً في كتاباتي للعلم الحديث ومناهجه واكتشافاته واختراعاته ولتشكيلته المعرفية النامية والفعالة جداً ولذهنيته التحررية عموماً وشحنته التحريرية الأصلية تحديداً وصراعه العنيف مع اللاهوت والدين والتفسيرات الغيبية للظواهر بالإضافة إلى أهميته الحاسمة في تشكيل وعي جديد مطابق لواقع الحال ولمتطلبات المستقبل محلياً وعربياً وعالمياً أيضاً. أما عملية تحويل هذا الاهتمام إلى التوهم بأن «القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي»» ولا شيء غيره، أو أنه لا معركة في دنيا العرب اليوم إلا معركة «من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد» أو أنه لا تناقضات في حياتنا المعاصرة إلا التناقض بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا وبين العقل الغيبي الأسطوري ـ المحلي الذي يجري اختراقه الآن الخ، فهي عملية من اختراع الدكتور أحمد وتأليفه واختلاقه ولا علاقة لي بها على الرغم من أنه يريد إلصاقها بي قسراً. لذا حين يكتب الزميل قائلاً «لو دفعنا تحليل صادق إلى نتائجه المنطقية لحصلنا على صورة كاريكاتورية لواقع الحال ... الخ» من حقي أن أسأله أين هو تحليل صادق هذا الذي تريد دفعه إلى نتائجه المنطقية؟ لماذا لا تضعه أمامنا وتعرضه على قرائنا حتى يكون لنقدك أثر وللرد معنى؟ وأنا أزعم مجدداً بأنه ليس لدي أي تحليل توصل نتائجه المنطقية إلى القول «بأن التناقض والصراع بين الغرب والشرق هو صراع بين نمطين من العقل» فقط لا غير، أو أنه «مسألة صراع أفكار» لا أكثر، أو أنه ليس إلا «مظهراً وحيداً لعملية اختراق التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» عليها. إن الصراع بين نمطين أو أكثر من العقل موجود وأنا أدرسه. إن الصراع بين الأفكار قائم وأنا أتابعه. إن اختراق التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية العتيقة وتفكيكها لها عملية جارية على قدم وساق أمام أعيننا وتحت أنوفنا ومنذ مدة طويلة، وأنا أرصدها. لكنني لا أقول أبداً ولم أقل أبداً ـ كما يريد أن ينسب لي الدكتور أحمد ـ بأن هذا كل شيء، إذن، في حياتنا وكفاحنا ومحاولات نهضتنا وتقدمنا أو أن في هذا الوصفة الشافية الكافية والوافية للتغلب على عطالة واقعنا ولتجاوز تناقضات مجتمعاتنا.

لابد لي من تأكيد هنا أن التناقضات الداخلية والخارجية الكبيرة التي لا يكل الدكتور أحمد أو يمل

من الكلام عنها في حياتنا المعاصرة (والتي يتهمني بأني أهملتها كلها في إنتاجي الفكري) فرضت نفسها على أشكال الوعي العربي الحديث بصور متنوعة ومتعددة ومختلفة. وبما أني كنت أكتب عن الأدب، وأدب سلمان رشدي تحديداً، في «ذهنية التحريم» فقد ركزت على صورة من هذه الصور في أحد جوانب هذا الوعي. سأضرب مثالاً محدداً على ما أعني: تمثّل التناقض الذي نحن بصدده في «أطفال منتصف الليل» بشخصية آدم عزيز الخارج من أعماق ريف كشمير ليدرس الطب في ألمانيا ويعود ليمارسه في أعماق ريف كشمير حاملاً معه معدات جديدة ومهارات جديدة وأفكاراً جديدة وتشكيلة معرفية جديدة ونظرة جديدة إلى الأشياء كلها تقريباً. قبل حوالي نصف قرن من صدور رواية رشدي كان يحيى حقي قد مثّل لنا التناقض ذاته في «قنديل أم هاشم» (١٩٤٤) في شخصية اسماعيل أفندي الخارج هو أيضاً من أعماق ريف مصر ليدرس الطب في بريطانيا ويعود ليمارسه في أعماق ريف مصر حاملاً معه معدات جديدة ومهارات جديدة وأفكاراً جديدة وتشكيلة معرفية جديدة ونظرة جديدة إلى الأشياء كلها تقريباً. وكانت ماري للدكتور اسماعيل في «بلاد برة» ما كانته إنغريد للدكتور آدم عزيز في هايدلبرج. وأصبحت فاطمة نبوية للطبيب العائد إلى قريته في مصر ما أصبحته نسيم غاني للطبيب العائد إلى ريفه العتيق في كشمير. وكما اصطدم الدكتور اسماعيل أفندي في ممارسة مهنته بقنديل أم هاشم السحري وحطمه ثم تصالح معه ليتمكن من الاستمرار في تطبيب هؤلاء البؤساء الذين هم من لحمه ودمه كذلك اصطدم الدكتور آدم عزيز في ممارسة مهنته بالملاءة المثقوبة، التي حملت أبعادها السحرية هي أيضاً، إلى أن تصالح معها بعد اهترائها وتبددها كلياً ليتمكن من الاستمرار في تطبيب هؤلاء البؤساء الذين هم من لحمه ودمه كذلك. تحولت البقية الباقية من الملاءة المثقوبة إلى زي هزلي لبسه أحد الأحفاد في حفلة تنكرية. الدكتور اسماعيل مرآة مصر وما يحدث له يحدث لها ومأساته هي مأساتها. الدكتور آدم عزيز مرآة الهند وما يحدث له يحدث لها ومأساته هي مأساتها أيضاً. تكمن مأساة الطبيب المصري في أنه يعيش في عالم قنديل أم هاشم المسحور لكنه لم يعد منه. تكمن مأساة مصر في أنها تعيش في عالم الحداثة الأوروبية دون أن تكون منها. تكمن مأساة الطبيب الكشميري في أنه يعيش في عالم الملاءة المثقوبة المسحور دون أن يكون هو أيضاً منه. وتكمن مأساة كشمير ـ الهند في أنها تعيش هي كذلك في عالم الحداثة الأوروبية دون أن تكون منها. إن استمرار الدكتور اسماعيل في عمله يؤدي على المدى البعيد، ومن حيث نتائجه الموضوعية، إلى ضرب عالم قنديل أم هاشم في الصميم وإلى تقويض أركانه الواحد تلو الآخر بغض النظر عن دوافع الطبيب الشخصية وبمعزل عن مصيره الفردي. ينطبق الاعتبار ذاته على استمرار الدكتور آدم عزيز في عمله بالنسبة لـ كشمير ـ الهند وهذا هو

مغزى انتهاء الملاءة المثقوبة في الرواية إلى زي مضحك لحفيد من الأحفاد في حفلة تنكرية لا أكثر.

إن عدد الأعمال الإبداعية والروائية والفكرية والفلسفية الخ، التي تناولت هذا التناقض لا تعد ولا تحصى في العالم الثالث كله (وعلى رأسهم نجيب محفوظ كما في أعمال مثل «خان الخليلي» و«زقاق المدق» و«القاهرة الجديدة» والثلاثية طبعاً ولاسيما الجزء الأخير منها). كما أن المستويات التي تمت معالجته عليها لا حصر لها إذ فيها النفسي وفيها الشخصي والاجتماعي والسياسي والابستمولوجي والاستعماري والثقافي والعلمي والاقتصادي والعسكري الخ الخ. والذي أحب إيضاحه هنا هو أني اخترت مناقشة هذا التناقض في «ذهنية التحريم» على المستوى الابستمولوجي، أي على مستوى ما أسميته بالتناقض بين التشكيلتين المعرفيتين الحديثة والقديمة وذلك لعدة أسباب وجيهة منها:

(أ) حقي الطبيعي والأولي، كمفكر ومؤلِّف، في اختيار الموضوعات التي أكتب فيها وعنها وفي تفضيل مستويات معينة دون غيرها عند معالجتها.

(ب) اقتناعي بالحقيقة التي أقرها الدكتور عبد الرزاق عيد بقوله إن:

> «الأميركان يقتحمون عالم الغيب بلا ذاكرة، ويبدو أنهم على الأغلب غير معنيين بشرف أو قلة شرف ماضيهم، أكان هندياً أحمر أم أوربياً أبيض أم أفريقياً أسود، فهم ماضون بلا ماض بسرعة محمومة باتجاه صياغة المستقبل العقلي للعالم، بعد أن برهن عصرنا على أن الممتلك لقوة المعرفة والعلم في حركة التطور البشري، هو الذي سيهيمن على مصائر الايديولوجيا ووظائفها الاجتماعية والثقافية والأخلاقية»[٥].

بعبارة ثانية، اقتناعي بالأهمية الفائقة التي أخذ يتمتع بها العلم وتتمتع بها مناهجه وتفسيراته وتطبيقاته وتشكيلته المعرفية المتنامية في صنع العالم المعاصر وضبط حركة تاريخه وتوجيهها وبالتالي في ترك التشكيلات المعرفية وغير المعرفية السابقة عليه تترنح على مزبلة التاريخ.

(جـ) تفضيلي، كمفكر، التعامل مع التناقض على مستوى أكثر تجريداً من التشخيص المباشر الذي من الطبيعي أن نجده عند يحيى حقي في «قنديل أم هاشم» وعند سلمان رشدي في «أطفال منتصف الليل». حين أجرد المسألة عن سيرة كل من الدكتور اسماعيل أفندي والدكتور آدم عزيز بإمكاني إعادة طرح التناقض على المستوى الثقافي أو المستوى الاجتماعي أو المستوى الاستعماري - الإمبريالي أو المستوى الطبقي أو المستوى الديني أو المستوى المعرفي. والمستوى المعرفي هو ما أسميته بالتشكيلة المعرفية التي يمثلها ويحملها الطبيب من ناحية والتشكيلة المعرفية التي يمثلها

---

(٥) «طه حسين: العقل والدين»، ص١٢٣.

ويحملها قنديل أم هاشم، من ناحية ثانية، مع بحث طبيعة التناقض والتداخل بين التشكيلتين وتوازن القوى الآني بينهما والمصير المحتمل لكل واحدة منهما إزاء الأخرى. ما الغلط في ذلك؟ الغلط هو في إصرار الدكتور أحمد على جعل مناقشتي تبدو وكأنها محاولة من جانبي لتقديم العلاقة التناقضية بين التشكيلتين المعرفيتين وكأنها المحرك الأول للتاريخ الحديث بدلاً من الصراع الطبقي، مثلاً، أو الكفاح ضد السيطرة الاستعمارية والهيمنة الامبريالية والتبعية الخ.

لكن حين لا يكون الزميل في معرض «فش خلقه» في «بنية تفكير صادق بالذات» أجده، في الواقع، أقرب بكثير إلى ما قلته أنا عن التشكيلتين المعرفيتين وعن جدلية التناقض والتفاعل بينهما مما يشي به مقال «أسير الوهم». على سبيل المثال، في مناقشة له لبعض آراء المنظر الشيوعي الإيطالي الشهير أنطونيو غرامشي كتب الدكتور أحمد ما يلي:

«يعالج غرامشي في هذه الملاحظة مسألة على غاية كبيرة من الأهمية وذات رهونة كبيرة في عالمنا العربي، ألا وهي، انتماء الإنسان في اللحظة ذاتها إلى عالمين مختلفين من الأفكار. عالم قديم وعالم حديث عالم يتكون فيه محلياً وعالم يأتيه من الإنسانية في آخر منجزاتها. وإن حل هذه الثنائية غير ممكن إلا في عملية نقدية تطال ذاته وعالمه بوصفه عملية تاريخية. إذاً إن أول ضرورة من ضرورات النقد هو أن يتخلص الإنسان من الثنائية نحو وحدة منطقية منسجمة. أي رفع التعارض بين إرثه وبين ما يكتسبه من عالم أرقى... (إذ) كيف يمكن أن تصف الحاضر وخاصة الحاضر المحدد عن طريق مفاهيم قُدت من أجل دراسة مشكلات الماضي التي غالباً ما تكون بعيدة ومتجاوزة؟... وإذا كان كل فكر أو ثقافة قد تكون في التاريخ فإن أسئلة الواقع المعاش لا يمكن الإجابة عنها عن طريق أجوبة أو «جهاز معرفي» قديم أو أشيد لمواجهة عالم متخلف عن العالم المعاش»[٦].

من ناحية ثانية، إن منطق الدكتور أحمد الذي يخلط لحظ العلاقات السببية بين الدين والتخلف ورصدها ودراستها وقياسها وتحديد اتجاهات تأثيرها الخ بتبسيطية عد الدين السبب الجوهري أو الأول أو الأوحد للتخلف هو الذي يقوده إلى إطلاق أحكام عشوائية ومشوشة وتحت مستوى الخطأ على كتابي «نقد الفكر الديني» وعلى بعض الموضوعات المعالجة فيه. يقول الزميل ما يلي حول واحدة من مقالات الكتاب المذكور:

«لماذا انبرى صادق لدحض أسطورة ظهور العذراء مثلاً؟ وبيّن تناقضها مع العلم وطبيعة النور! لقد أشار ماركس في وقته إلى أن المسيح انتصر لأن اسبارتاكوس انهزم

(٦) «أسرى الوهم: حوار نقدي مع مفكرين عرب»، ص١٢٧، ١٢٨.

ولم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله. لأنه ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي. وقد وصل البحث في الأسباب الدنيوية للدين إلى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس، بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع؟ وصادق المشتغل بالفلسفة يعرف جيداً نقد ماركس لفيورباخ الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني. كما يعرف أن نقد الكتاب المقدس ومعجزاته عند سبينوزا قد أظهر التناقضات في التوراة، ورغم ذلك مازال حاضراً في الشرق وفي الغرب. إن صادق لا يريد أن يطرح الأسئلة الصعبة، ومازالت أسئلته من النوع الطريف الذي يمكن المرء أن يجيب عليها بسهولة».

لو كلف الدكتور أحمد خاطره وعاد إلى المقالة المذكورة لتبينت له الحقائق التالية، على أقل تقدير:

(أ) إن عنوان المقالة هو «معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان».

(ب) إن العنوان بحد ذاته يبين أن الدراسة لا علاقة لها بعذراء السماء وإنما ببرنامج «تصفية آثار العدوان» الذي طرحه الرئيس جمال عبد الناصر على الأمة مباشرة بعد هزيمة الجيوش العربية أمام إسرائيل في حرب حزيران ١٩٦٧.

(جـ) إن الدراسة تنطلق من أرضنا المحروقة بمفاعيل الهزيمة وتحديداً من استغلال النظام الناصري عموماً وأجهزة مخابراته تحديداً (وهناك من يقول افتعال وليس استغلال) لظاهرة دينية شعبية يمكن أن تحدث حتى في أكثر البلدان تقدماً بغرض التغطية على الهزيمة المنكرة التي سَطَلَتْ الأمة يومها بعنف أكبر من الخوارق كلها وخبلتها بقوة أعظم من المعجزات جميعاً.

انطلقت دراستي من ظاهرة ترويج أجهزة الإعلام المصرية والناصرية يومها لحكايات تقول «إن العذراء ظهرت في كنيسة ضاحية الزيتون في القاهرة لأنها حزينة بسبب وقوع القدس تحت الاحتلال» و«إنها لن تغادر مقرها الجديد حتى تتحرر المدينة المقدسة من الدنس الإسرائيلي» الخ الخ. وحين دخل العقل المفكر للنظام في مصر وقتها على الخط باستنفار رجال الدين وأساتذة الجامعات والمفكرين والأدباء لإقناع الناس بحقيقة حَرَد العذراء وصدق هجرتها من مقرها الأصلي وجدية حزنها على القدس الضائعة اعتقدتُ أنه يكون من المناسب كتابة مقال يحاول إعادة الظاهرة إلى حجمها الطبيعي ويقول شيئاً عن ديماغوجية التظاهرات الإعلامية وغير الإعلامية الرسمية التي رافقتها وعن أهدافها الأفيونية الفجة وذلك استناداً إلى تحليل دقيق للخطاب الإعلامي الآتي من القاهرة وقتها وإلى التصريحات الرسمية الصادرة عن المسؤولين الروحيين والزمنيين فيها. ولما نشرت «الأهرام» (العقل الإعلامي المفكر لحركة التحرر العربي وقتها) أكثر من صورة لبالونات من

الضوء زاعمة أنها صور فوتوغرافية للعذراء وشارحة تقنيات التقاطها الخ ، وجدت أنه من المناسب تذكير عقل «الأهرام» المفكر أنه مازال يوجد في الدنيا شيء اسمه قوانين الطبيعة ، ومنها قوانين الضوء طبعاً ، وتذكير أصحاب الشأن بأنه يكون من المفيد في غمرة هذه الهستيريا المعمَّمة مراجعة شروح «الأهرام» وصورها (وليس معتقدات الناس الدينية أو أسطورة الظهور نفسها) وتدقيقها على ضوء هذه القوانين ، وبدا يومها «العقل زينة» حقاً . أضف إلى ذلك أنه في سنة ١٩٦٨ لم تبدُ هذه المسائل طريفة على الإطلاق لأحد . وإذا كان ماركس قد قال ، وفقاً لرواية الدكتور أحمد ، «إن المسيح انتصر لأن سبارتاكوس انهزم» ماذا يفترض بنا أن نقول نحن اقتداء بـ ماركس : «انهزمت العذراء لأن موشي دايان انتصر» !؟

مرة أخرى أؤكد أنه ليس لمحتويات مقالتي وتحليلاتها أية علاقة بأسطورة العذراء (أو غيرها) أو بولادة المسيح أو بمعتقدات الناس الدينية العفوية أو بالاغتراب أو بالكتاب المقدس أو بتناقضات التوراة وغير التوراة أو بالفيلسوف سبينوزا وتلميذه فيورباخ . كما أنه ليس لها علاقة بأسئلة علمية هامة جداً من نوع «لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع» وتبقى ؟ يا زميل ، أنت تفرض عليّ برنامجاً من اختلاقك وأسئلة من إبداعك ومسائل من عندياتك ثم تنتقد مقالاتي لأنها لم تتعامل معها كما يحلو لك ؟ !

وجه لي الدكتور أحمد اتهاماً آخر يتعلق بكتاب «نقد الفكر الديني» يقول فيه :

«ولأن صادقاً يريد أن يُقنع الآخرين بجدوى ما يقوم به ، فإنه يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي مروراً بكتاب علي عبد الرازق وانتهاء بكتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب العلايلي «أين الخطأ : تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد» ، الخ الخ . ما وجه التشابه بين هذه الكتب ؟ هل هي الضجة التي أثارتها ، أو المتاعب الدينية «التي تعرض لها هؤلاء المفكرون ؟» . إذن هذا التشابه الخارجي في ردات الفعل يزيل الاختلاف بين صادق وعلي عبد الرازق ، أو بينه وبين طه حسين . إذ ذاك يغدو كتاب «نقد الفكر الديني» مساوياً لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» أو لكتاب «في الأدب الجاهلي» . مرة أخرى نحن أمام منطق شكلي عاجز عن رؤية الاختلاف ... فهل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» لا لسبب إلا لأن كلا الكتابين أثارا ضجة ؟ الأول أثار ضجة السلطة والأزهر . والثاني أثار ضجة العامة فوجدت السلطة اللبنانية نفسها مدعوة لمحاكمة صادق وتبرئته من تهمة إثارة النعرة الطائفية . إن الوطن العربي منذ مرحلة النهضة وحتى الآن شهد ومازال يشهد أشكالاً مختلفة من زوايا الرؤيا ... » .

قبل البدء بالرد أريد تثبيت النص الذي وجه لي الزميل الاتهامات المذكورة أعلاه استناداً إليه وبسببه .

قلت في كتابي :

«بعبارة أخرى يتناسى نقاد رشدي ومتهموه عمداً أن العالم العربي شهد منذ نهاية القرن الماضي سلسلة لم تنقطع من القضايا الشبيهة ، إلى هذا الحد أو ذاك ، بقضية رشدي والتي انفجرت كلها بسبب كتب وكتابات عصرية ومعاصرة تناولت المقدسات بالمراجعة العقلانية والمحرّمات بالنقاش العلمي والموروثات بالتقييم الحديث والاجتهادات المتخلّفة بالسجال النقدي المفتوح . أثارت بعض هذه الكتب في زمانها ضجات عربية وإسلامية ضخمة كما أدت إلى مناقشات فكرية وثقافية ودينية حادة وإلى محاكمات قضائية مشهورة وإلى أزمات سياسية ـ حكومية مشهودة وإلى تهجمات دينية شرسة من أعلى منابر المساجد وإلى اتهامات مألوفة بالكفر والإلحاد والزندقة والمروق الخ . إن الضجات التي أثارتها كتب مثل «الإسلام وأصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي» و«نقد الفكر الديني» في العالم العربي وخارجه معروفة ولا تحتاج إلى مزيد من التعليق . وتكفي الإشارة السريعة إلى المتاعب «الدينية» التي تعرض لها في الماضي القريب مفكرون وكتاب وأدباء من أمثال نجيب محفوظ ومحمد أحمد خلف الله وعبد الله العلايلي ومحمود محمد طه (الذي شنقه النميري في السودان في محاولة لإنقاذ حكمه المنهار) وحمود صالح العودي (في اليمن) ومازال الحَبْل على الجرار . إذ على الرغم من حكم الإعدام الصادر على رشدي وعلى الرغم من كل ما قيل حول صعود الحركات الإسلامية الأصولية والأجواء المتزمتة التي تعمل على فرضها حالياً مازالت المؤلفات المثيرة للضجات الدينية مستمرة في الصدور في العالم العربي»(٧) .

الآن من حقي أن أسأل الدكتور أحمد أمام القارئ أين هي المساواة التي يقول إني أقمتها بين كتابي «نقد الفكر الديني» ، من ناحية ، وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» وكتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» ، من ناحية ثانية ، في كلامي المثبت أعلاه ؟ وإذا كان الزميل يعرف بنص آخر لي أشرت فيه لمثل هذه المساواة فليدلني عليه . من جهة أخرى ، هل يشكل تاريخ المواجهة الذي تمثله سلسلة الكتب المذكور بعضها هنا وليس كلها (من قاسم أمين مثلاً إلى نصر حامد أبو زيد) مجرد خيال وتخيل ووهم أم أن كلام الدكتور هذا «يخفي جهلاً بسيرورة التطور الشامل للمجتمع» العربي وفكره وثقافته وآدابه منذ احتلال بونابارت لمصر ؟ وما وجه الخطأ ، من حيث المبدأ ، في تناول رواية رشدي من زاوية مقارنتها بالكتب التي أثارت ضجات دينية ـ سياسية مشابهة محلياً وعربياً ودولياً بغض النظر عن قيمة هذه الكتب الفنية أو أهميتها الفكرية أو أثرها على المدى البعيد ؟ هل يعني هذا الوقوع في الشكلية

---

(٧) «ذهنية التحريم» ، ط٢ ، ص٢٣٣ .

الخارجية؟ هل يعني هذا محو الفوارق بينها؟ هل الإشارة إلى أن كتابي أثار ضجة دينية وسياسية في مطلع السبعينيات شبيهة بالضجات الأخرى التي كانت قد أثارتها كتب مثل «في الشعر الجاهلي» و«الإسلام وأصول الحكم» تعني إزالة الاختلاف «بين صادق وعلي عبد الرازق» و«بين صادق وطه حسين»؟

أضف إلى ذلك أنه على العكس تماماً مما يدعيه الدكتور أحمد لم يثر كتاب «نقد الفكر الديني» ضجة العامة في لبنان أو أي بلد عربي أو إسلامي آخر بل أثار ضجة السلطة هو أيضاً وممثلي بعثة الأزهر في لبنان ودار الإفتاء وبعض السلطات الدينية المسيحية (إلى حد أضعف) في بيروت. وهو يشبه بالتالي ومن هذه الناحية كتاب طه حسين الذي يقول الزميل إنه أثار ضجة السلطة والأزهر فقط. في الواقع كان أبرز محرض على «نقد الفكر الديني» وعلى صاحبه في تلك الأيام رئيس بعثة الأزهر الدائمة في لبنان الشيخ أبو عبي (خاصة عبر منبر أحد مساجد مدينة طرابلس الرئيسية ومسجد جامعة بيروت العربية). أما الفارس الآخر في هذا المضمار فكان مفتي جبل لبنان الشيخ محمد علي الجوزو. في الحقيقة كانت أهم مفاجأة تكشفت عنها قضية «نقد الفكر الديني» هي سلبية العامة إزاءه وعدم تحركها على الإطلاق بسببه وعدم إثارتها لأية ضجة حوله وعدم خروج المصلين من الجوامع بمظاهرة احتجاج على الكتاب أو المطالبة بتكفير مؤلفه أو إحراق دار النشر التي أصدرته وما إليه مما هو مألوف في مثل هذه الأحوال (بخاصة في لبنان)، هذا على الرغم من التحريض المفتوح الذي مارسه الكثيرون من أئمة مساجد بيروت وغيرها من المدن اللبنانية في خطبة الجمعة وعلى امتداد شهر كامل أو أكثر (للإنصاف كانت العامة مضروبة على رأسها ضربة شبه قاضية نتيجة هزيمة حزيران وفاقدة بالتالي ثقتها برموز السلطة كلها بما فيها رموز السلطة الدينية). وإذا أراد الدكتور أحمد التثبت من الوقائع التي أوردتها ما عليه إلا سؤال أشخاص معروفين -جداً في الحياة العامة (وبعضهم أصدقاء مشتركين لنا) رافقوا قضية الكتاب وقتها وتابعوها عن كثب أو كان لهم ضلع ما في النتيجة الطيبة التي انتهت إليها كما أني على استعداد لوضع أرشيف القضية من ألفه إلى يائه ـ وهو كامل تقريباً عندي ـ تحت تصرفه إن هو رغب في ذلك.

من الذي صنف كتاب «نقد الفكر الديني» في عداد سلسلة كتب المواجهة والضجات (الحقيقية وغير المفتعلة) في الفكر العربي الحديث من علي عبد الرازق وطه حسين إلى نصر حامد أبو زيد وربطه بها وأدخله في سياق تاريخها؟ ليس صادق العظم بالتأكيد، بل قراء الكتاب ونقاده ومهاجموه والمدافعون عنه والمناقشون لأطروحاته والمراجعون لمحتوياته علماً بأن «نقد الفكر الديني» أنتج ما لا يقل عن ١٥٠٠ صفحة (باللغة العربية وحدها) من الكتب والمقالات والدراسات والتعليقات والردود والمطالعات والمدافعات وما إليه في حين لا يتعدى عدد صفحاته، في طبعته الثانية، الـ١٦٠ صفحة

بما في ذلك وثائق محاكمة المؤلف والناشر كما أن إعادة طباعته (وتصويره سراً وعلناً) لم تتوقف حتى هذه اللحظة. وأكتفي هنا بضرب بعض الأمثلة السريعة على ما أقول:

ـ كان أول من قارن «نقد الفكر الديني» بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» وأشباهه هو المفكر اللبناني المرموق الدكتور ناصيف نصار، عميد كلية الآداب في الجامعة اللبنانية اليوم، في مراجعة للكتاب نشرها في «ملحق النهار الأسبوعي» بتاريخ ٧ كانون الأول ١٩٦٩.

ـ حين أصدرت مجلة «روز اليوسف» عدداً خاصاً كرسته لنشر النصوص الهامة ولكن الممنوعة من النشر عربياً اليوم شرفتني بتقديم مقاطع من «نقد الفكر الديني» ومن مقالة «مأساة إبليس» تحديداً إلى جانب نصوص لكل من نزار قباني ويوسف إدريس وفرج فودة ونجيب محفوظ وطه حسين وسلمان رشدي وأحمد فؤاد نجم[٨].

ـ حين خصصت صحيفة «السفير» اللبنانية ملف «الدراسات والوثائق والمعلومات» الذي تصدره شهرياً لقضية نصر حامد أبو زيد حمل المقال الأساسي في الملف العنوان التالي: «على هامش قضية نصر حامد أبو زيد: أمثولتان من التاريخ المعاصر للثقافة العربية: صادق جلال العظم وعلي عبد الرازق»[٩].

ـ حين كتب الناقد غالي شكري مقاله «سلامة موسى وثقافة الشائعات» جمل كتاب «نقد الفكر الديني» مع الكتب الأخرى المعروفة على النحو التالي:

> «كذلك حين اختار للنقد كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين دون غيره من الكتب أو كتيب «لماذا أنا ملحد» لاسماعيل أدهم أو ديوان «نزعات إبليس» لجميل صدقي الزهاوي أو كتاب «نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم، فإنني إذا كنت خصماً لهذه الأعمال وأصحابها أكون ـ في مناخنا الثقافي الراهن ـ قد ضمنت سلفاً أكثر من تسعين في المائة من الرأي العام إلى جانبي. بينما لو كتبت عن أعمال طه حسين الأدبية وأعمال اسماعيل أدهم النقدية وبقية أشعار الزهاوي والأعمال الفلسفية للعظم، لما استطعت الحصول على أكثر من عشرة في المائة من الرأي العام نفسه. ولكن المؤسف أن تلك الأعمال المتمردة لهؤلاء المفكرين والشعراء لا تمثل وحدها المشروع الثقافي لأي منهم. وإنما يمثل اختيارها من جانبي إشارة لكل من يهمه الأمر إلى الدائرة التي أقف وسطها هنا والآن»[١٠].

---

(٨) «روز اليوسف»، عدد خاص، ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤.

(٩) ملف «معلومات» الصادر عن المركز العربي للمعلومات التابع لجريدة «السفير»، عدد ١٩، آب (أغسطس) ١٩٩٥، ص٨٢-٨٥.

(١٠) غالي شكري، «سلامة موسى وثقافة الشائعات»، مجلة «الوطن العربي»، ٢٦/ ٨/ ١٩٩٤، ص٣٣.

ـ أما الدكتور خليل الشيخ فقد رأى أن «صادق العظم دخل بوابة الشهرة عبر العديد من الكتابات السجالية، ربما يكون «نقد الفكر الديني» من أكثرها شهرة وحضوراً لدى القراء بما أثاره من قضايا وردود فعل وما تمخض عنه من أجواء تشبه الأجواء التي أثارها صدور «في الشعر الجاهلي» لطه حسين»[١١].

أريد أن أنتهز هذه الفرصة لأتوجه بالشكر العميق إلى صديقنا المشترك الدكتور عبد الرزاق عيد على إنصافه كتاب «نقد الفكر الديني» من مواقع اليسار (الذي كنت ومازلت أعد نفسي جزءاً منه) لاسيما وأن الدكتور أحمد كان قد وصف الكتاب في مقاله بالكلمات التالية:

«فقاعة لا ندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي والشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها إلى حد لم يعد يفكر بقضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق: إبليس والعذراء».

بالمقابل، كتب الدكتور عبد الرزاق عيد ما يلي:

«ولعل كتابه «نقد الفكر الديني»، يقدم مثالاً فريداً على أول محاولة يسارية ـ وإن كانت لاتزال في بداياتها المتمركسة ـ لنقل الخطاب اليساري من طرح المشكلة الفلسفية حول أولوية الوجود على الوعي بعموميتها من خلال الكتابات الماركسية السوفيتية المترجمة، إلى الحفر عن معنى هذا السؤال الفلسفي بالتراث القومي للأمة من خلال التراث الإسلامي. أي في الوقت الذي كانت فيه الأحزاب الماركسية العربية تلقن أعضاءها المقولات الفلسفية حول النظرة المادية للعالم، بينما نظرتهم الحقيقية لتراثهم الديني والثقافي والقيمي لا تختلف عن أية نظرة تقليدية، أتى صادق العظم لينقل هذه الكلية الفلسفية المجردة إلى المشخص العياني في التراث الديني، ليحدث صدمة ضد المقدس الإيماني، بما فيه القائل بأولوية المادي، مما ترك أثراً كبيراً على جيل يساري بكامله، عاين مباشرة ماذا يعني القول بهذه الكلية العامة عندما تصطدم بموروثه الثقافي الخاص والمحدد. وهذه مزية تمنح خطاب العظم تفرداً نوعياً في الخطاب الفكري اليساري العربي. وها هو، بعد أكثر من ربع قرن، يواصل ما بدأه بالروح الراديكالي نفسه وبالشجاعة العقلية ذاتها، حيث يبرهن على عمق وجذرية نزعته التنويرية التي لا تتلجلج أمام انداح الظلام. فهو من أولئك القلة الذين لا يمارسون أرجحة الجذع على إيقاع دربكة المنعطفات والمنحنيات وتلويات العارض والطارئ، وتأرجحات التيارات والملل والنحل، أي أنه لا يحمر وجهه خجلاً من ماضيه، لأنه ليس في هذا الماضي ما يخجل، يكفيه أنه كان صادقاً وأصيلاً»[١٢].

---

(١١) صحيفة «الرأي» الأردنية، ٥/ ٢/ ١٩٩٣

(١٢) «مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم»»، مجلة «الحرية»، ٢٩/ ٨/ ١٩٩٣، ص٣٧.

IV

تبقى بضع ملاحظات أخيرة:

(١) في الفقرة الأولى من كتاب «ذهنية التحريم» سجلت دهشتي (واستنكاري أيضاً) للفارق الواسع الذي لاحظته شخصياً بين مواقف عدد من الزملاء والكتاب والمثقفين في دمشق من قضية رشدي و«الآيات الشيطانية» ومن حكم الإعدام الذي أصدره الإمام الخميني على مؤلفها من ناحية وبين مواقف سابقة لهؤلاء من اغتيال المفكر الكبير حسين مروة والمنظّر مهدي عامل ورسام الكاريكاتور ناجي العلي، من ناحية ثانية. وجدت الكثير من الارتباك والإحراج والتلعثم عندهم، وقتها، بالنسبة لمسألة رشدي في حين كنت قد وجدت العكس تماماً بالنسبة لاغتيال حسين مروة ومهدي عامل وناجي العلي.

بعد أن اتهمني الدكتور أحمد باختراع هذه الواقعة كتب ما يلي:

> «عاد صادق وكان المثقفون الذين مشى معهم لتشييع شهداء الفكر وكتبوا عنهم، قد أصدروا بياناً في دمشق يدافعون فيه عن حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة ومنددين بفتوى آية الله الخميني بقتله. وأدرج اسم صادق في عداد الموقعين على البيان دون أن يكون حاضراً في دمشق. وعندها أصدرت السفارة الإيرانية في دمشق بياناً تستغرب فيه أن يصدر عن بعض الكتاب «زملاء وأصدقاء صادق العظم» بياناً من هذا القبيل».

نعم، لقد صدر البيان (وهذا أضعف الإيمان) وكنت أول من نشر نصه بالكامل كملحق في كتاب «ذهنية التحريم». وبما أني أفترض دوماً حسن النية في من أناقشهم وأتناقش معهم، مهما بلغت درجة الاختلاف أو الخلاف بيننا، لم أتعد في الصفحة الأولى من «ذهنية التحريم» حدود تسجيل الانطباع الذي حصل لي عند عودتي إلى دمشق في ربيع عام ١٩٨٩ بوجود هذا الفارق الهام والكبير بين الوضوح القاطع من مقتل الشهداء الثلاثة المحليين وبين الموقف، الذي شابه الكثير من التردد والغمغمة، من مصير «الشهيد» الغريب والمطلوب رأسه بهذا الإلحاح ليس لسبب آخر غير كتاباته ومؤلفاته وآرائه لا أكثر. بعبارة ثانية بدا لي أن المثقفين المعنيين كانوا ينظرون إلى العالم بعين واحدة ويغمضون الأخرى، إلى هذا الحد أو ذاك، وفقاً للظروف والأحوال في وقت اعتقدت فيه أننا بحاجة ماسة للنظر إلى العالم بالعينين الاثنتين معاً بعد فتحهما جيداً جداً وتماماً لأن العام كان عام ١٩٨٩. أضف إلى ذلك أن شهداءنا المحليين كانوا منغمسين في السياسة اليومية لبلدانهم وأعضاء بارزين وفاعلين في أحزاب مقاتلة ذات ميليشيات محاربة، أو هم جزء من حركات تحرير مسلحة وذهبوا كلهم ضحية حرب أهلية

قذرة أو صراعات دموية فلسطينية ـ فلسطينية ولا شيء من هذه الاعتبارات كلها ينطبق على سلمان رشدي. في الواقع، إن كان في الدنيا ثمة شيء اسمه «جريمة» رأي خالصة أو «جريمة» أدب صافية أو «جريمة» كتابة وإبداع ونقد محض فهي «الجريمة» التي ارتكبها سلمان رشدي.

وطالما أن الدكتور أحمد قد أثار هذه المسألة على النحو الذي فعله لا أريد، بالتالي، أن أكتم القارئ انطباعي الآخر وقتها بأن هناك من وقع البيان المذكور استحياء وهناك من وقعه رفعاً للعتب وهناك من وقعه ثم خفّف من وقع التوقيع شفهياً وهناك من حاول التملص برفق من التوقيع لاحقاً الخ، وفي التحليل الأخير يبقى كل واحد منا مسؤولاً أمام نفسه وذاكرته في مثل هذه الأمور. أنا لا أنازع أحداً حقه في التصرف وفقاً لما يراه مناسباً في ظروف حرجة وأحوال دقيقة لكني أصر أنا بدوري على حقي في أن أسجل انطباعاتي عن هذه المسائل العامة جداً وأن أكتب ملاحظاتي عن طبيعة المواقف المحددة إزاءها. كما أعتقد بأن محنة سلمان رشدي شكلت امتحاناً حقيقياً كاشفاً لأهل الثقافة والرأي والفكر والأدب والكتابة في الشرق والغرب معاً (ولو أردت استخدام المصطلح الديني لقلت إنها شكلت ابتلاء كلاسيكياً لهم) فَرَزهم إلى فئات وأصناف وأنواع ومنازل بما فيها أصحاب المنزلة بين المنازل كلها. أتصور، على سبيل المثال، هذا الإنسان الذي يعرف نفسه ونعرفه نحن أيضاً على أنه متين الأعصاب صاحب سيطرة معروفة على نفسه وعلى انفعالاته، وبخاصة في المُلمّات والشدائد، ثم تقذف الحياة فجأة في وجهه محنة صعبة حقاً فيكتشف هو ونكتشف نحن معه بأنه على غير ما بدا عليه أو بأنه أقل بكثير مما بدا عليه أو بأنه أعظم بكثير مما ظن هو وظننا نحن أيضاً الخ، والعكس بالعكس. أتصور أيضاً ذلك المثقف المناضل التقدمي الذي أمضى ردحاً من الزمن يحارب الطائفية قولاً وعملاً في حياة وطنه ويكرس جهده ووقته لتوعية الناس بمساوئها وعيوبها ومخاطرها على الوطن ووحدته ومنعته وما إليه ولكن في اللحظة التي ترغب فيها شقيقته أو ابنته الزواج من شاب من طائفة أخرى تثور ثائرته ويستنفر ثقافته وعلمه وقراءاته وتجربته للتبرير والاعتذار والتسويغ... فتنكشف حقائق كثيرة له عن نفسه وعن حقيقة موقعه كما يتعرف الآخرون فيه على ما استبعدوه أو لم يستبعدوه، على ما توقعوه أو لم يتوقعوه. كانت محنة رشدي، في نظري، امتحاناً أو ابتلاء من هذا النوع وبهذا المعنى لنا جميعاً ولهذا السبب كتبت الفقرة الأولى من «ذهنية التحريم» على النحو الذي كتبته. يحضرني هنا أيضاً نموذج الكاتب والمفكر الأفريقي الكيني المسلم الدكتور علي مزروعي (أستاذ العلوم السياسية في جامعة ولاية نيويورك) الذي هاجم بعنف «الآيات الشيطانية» منذ البداية ودافع عن «فتوى» الخميني وأدان سلمان رشدي متهماً إياه بالخيانة العظمى للأمة سياسياً وثقافياً

وحضارياً وما إليه(١٣). لكنه تحلى في الوقت ذاته بالشجاعة الأدبية الكافية والصدق اللازم مع النفس للإقرار بالأزمة الوجدانية التي سببها له موقفه هذا. كتب الدكتور مزروعي ما يلي بصدد هذه المسألة:

«بالنسبة للجدال الدائر حول رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» تنازعتني انفعالات متضاربة. وجدت نفسي ممزقاً بين إيماني بالإسلام وبين إيماني بالمجتمع المفتوح، بين كوني أنا نفسي كاتباً وبين كوني متديناً ممارساً، بين إيماني بالشريعة وبين معارضتي لعقوبة الإعدام بجميع أنواعها في العالم الحديث... لدي تحفظات قوية كذلك على الرقابة. يعود ذلك جزئياً إلى أني أنا نفسي روقبت عبر السنين. روقبت في جمهورية أفريقيا الجنوبية وفي أجزاء من العالم الإسلامي وفي بلدي كينيا وفي أوغندة تحت حكم عيدي أمين وفي المملكة المتحدة وفي الولايات المتحدة الأمريكية. لذا وجدت نفسي مضطراً لأن أناقش روحي بذاتها فيما إذا كان حظر رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» عملاً مشروعاً في الوقت الذي خضعت فيه أنا نفسي للحظر في أنحاء مختلفة من العالم من وقت لآخر»(١٤).

(٢) كنت قد وجهت نقداً قاسياً في «ذهنية التحريم» لأساتذة الجامعات الذين يدينون الكتب (وتحديداً رواية سلمان رشدي) قبل قراءتها ودون قراءتها. أجاب الدكتور أحمد في مقاله باتهامي بإصدار الأحكام المسبقة على هذا النوع من مهاجمي «الآيات الشيطانية» دون تكليف نفسي عناء الفهم والتفسير لزوايا الرؤية المختلفة للرواية ثم أضاف مبرراً:

«ومما يؤكد قولنا هذا، هو أن يدين (صادق) بعضهم لاقترافهم ذنب إدانة الرواية قبل قراءتها. ولكن هناك من قرأ الرواية وأدانها، أحدهم الصحافي أحمد بهاء الدين، فتبين له (أي صادق) أنه لم يقرأها قراءة متمعنة ومتأنية، بل أن قراءته تشي بعكس ذلك».

إن مساواة الدكتور أحمد من أدان الرواية قبل قراءتها بمن أدانها بعد القراءة تشبه مساواة الكسب الحرام بالكسب الحلال على اعتبار أنه في النهاية كله كسب، أي كله إدانة!؟ قال القدماء من الأجداد: من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر. وأقول للدكتور أحمد، قياساً على حكمتهم، إنه في هذا السياق أيضاً: من قرأ وأدان أو أشاد فله أجران. ومن قرأ وفهم واستوعب بلا إدانة أو إشادة فله أجر واحد. أما من أدان قبل أن يقرأ ودون أن يقرأ فله عقابان. ومن لم يقرأ ولم يُدِن ولم يُشِد فلا حرج عليه.

---

(١٣) Ali A. Mazrui, *The Satanic Verses or A Satanic Novel?*, The Committee of Muslim Scholars and Leaders of North America, Greenpoint, New York, 1989.

(١٤) Ali A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, James Currey, London, 1990, p 83-84.

(٣) لابد من الإقرار بأن ردود الفعل على رواية رشدي وقضيته في العالم العربي ظلت محصورة ضمن إطار صفحات الجرائد والمجلات والكتب ووسائل الإعلام والاتصال الأخرى بالإضافة إلى حلقات النقاش والحوار والسجال والرد والرد المضاد ولكن دون أية دعوات للعنف أو نداءات للقتل وهذا أفضل بمراحل مما حصل في بلدان كثيرة أخرى. فالحكومات العربية علقت من جهتها على المسألة برمتها باللغة واللهجة والعبارة المتوقعة منها في تلك الظروف ولكن دون صب الزيت على النار بتأييد «فتوى» الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي. أما رموز الانتليجنسيا العربية في الوطن العربي والمهجر وعبر البحار فقد نهضوا هم أيضاً بواجبهم بصورة مشرفة في الدفاع عن حق رشدي في الحياة والكتابة والإبداع دون تهديد أو اضطهاد. كذلك صدر كتاب تحت عنوان: «من أجل رشدي»[١٥] في عدة لغات أوروبية يضم مساهمات لمئة مفكر وناقد وصحافي وكاتب وشاعر وفنان وأديب وموسيقار وسينمائي من العالمين العربي والإسلامي (غالبيتهم العظمى عرب) تضامناً مع رشدي الأديب واحتجاجاً على اضطهاده وتهديده بالموت. أما الأجمل والأرقى في هذه المساهمات فكان شعار القائلين منهم لرشدي: «نكتب من أجلك لتتمكن من أن تقول ما لا نوافقك عليه». وتشجعني هذه الوقائع على التفكير باقتراح ميثاق شرف على الانتليجنسيا العربية تحديداً وعلى جمهور القراء الواسع عموماً نلتزم به جميعاً من الآن وصاعداً استناداً إلى المبدأ التالي: فإذا كان أجدادنا قد عملوا بقاعدة: العين بالعين والسن بالسن والشهرُ الحرامُ بالشهر الحرام والبادئُ أظلم فلنعمل نحن بقاعدة: الكتاب بالكتاب والقصيدة بالقصيدة والمقال بالمقال والرواية بالرواية والدراسة بالدراسة والبادئ أفضل والأشهر حرم كلها. هكذا نكون قد حافظنا على جرثومة الحقيقة التي تنطوي عليها القاعدة الاقتصاصية القديمة من ناحية ونكون قد صعَّدناها وأنسنّاها ومدّناها وحضّرناها وعصرنّاها، من ناحية ثانية.

(٤) واضح لي من مناقشات هذا الكتاب أننا جميعاً نذكر وسنظل نذكر طه حسين والذين أعادوه إلى الجامعة محمولاً على الأكتاف بالخير العميم وأننا في الوقت ذاته لا نذكر بشيء أولئك الذين كفروه وأدانوه وأهانوه وحاكموه لأن التاريخ أسقطهم وأهملهم أصلاً. وقناعتي هي أن شيئاً شبيهاً جداً سوف يحصل بالنسبة لسلمان رشدي وأدبه بعد مرور الفترة الزمنية الكافية.

---

(١٥) *Pour Rushdie*, La Decouverte, Paris, 1993.
For Rushdie, George Braziller, New York, 1994.

الفصل السادس

أما بعد...

I

في نهاية عام ١٩٩٠ نشر سلمان رشدي بياناً في الصحافة البريطانية تحت عنوان «لماذا اعتنقت الإسلام»[1] أعلن فيه ما يلي :

(١) إنه بعد تفكير طويل وعميق قرر اعتناق العقيدتين الأساسيتين للدين الإسلامي وهما التوحيد ونبوة محمد بن عبد الله على أمل أن يجري نقاش روايته من الآن وصاعداً وأن تتم تسوية الأزمة العامة والشخصية التي نجمت عن نشرها من داخل المعسكر الإسلامي ذاته وليس من خارجه .

(٢) إنه لن يجيز أية ترجمات جديدة للرواية إلى لغات أخرى بعد الآن ولن يسمح بإعادة نشرها في الطبعة الشعبية المنتظرة والتي كان يجري الإعداد لإصدارها وقتها .

(٣) إنه بعمله هذا لا يتخلى عن كتبه السابقة أو عن ماضيه الأدبي .

(٤) إنه تم التوصل إلى هذه الترتيبات على أثر حوارات طويلة ومفاوضات تفصيلية مع مجموعة من المسلمين المستنيرين في بريطانيا يطلقون على أنفسهم اسم : «جمعية نشر التسامح الديني» .

بطبيعة الحال أدى تراجع رشدي هذا عن موقف الصمود الذي كان قد عزم عليه في وجه التهديدات الإسلامية الإيرانية وغير الإيرانية إلى موجة من الشماتة والإحساس بالنصر في صفوف أعدائه وخصومه ، في الشرق والغرب معاً ، وإلى صدمة كبيرة وإحباط قوي في صفوف أنصاره والمدافعين عنه ومحبي أدبه والمتعاطفين مع قضيته في الشرق والغرب أيضاً . كيف نفسر فعلة

---

(١) أنظر نص البيان في كتاب رشدي «أوطان خيالية» ، ص٤٣٠-٤٣٢ . *Imaginary Homelands*, Granta Books, London, 1991.

رشدي هذه؟ سأحاول في الفقرات التالية تقديم إجابة تحليلية وافية نسبياً عن السؤال استناداً إلى متابعتي التفصيلية لتطورات قضيته وملابساتها وتعقيداتها والتي لم تنته النهاية المرجوة بعد.

منذ اللحظة الأولى التي اضطر فيها إلى الاختباء نتيجة «فتوى» الإمام الخميني خطّ رشدي لنفسه ـ في بياناته وتصريحاته وتعليقاته ودفاعه عن نفسه ومقابلاته الصحافية والإعلامية عموماً ـ خطاً دقيقاً وحكيماً وناجحاً بين تحاشي المزيد من الاستفزاز لأعدائه وخصومه الهائجين أصلاً، من ناحية، وبين التنازل عن موقفه المبدئي، من ناحية ثانية. إن أية مراجعة لمجموع كتاباته وأقواله وتصريحاته في هذه الفترة ستبين أنه تعمد دراسة مواقفه المعلنة كلها دراسة جيدة وصياغتها صياغة دقيقة بغرض المحافظة على هذا التوازن الصعب، أي بحيث لا يصب الزيت على النار من جهة ولا ينتهي إلى التفريط بالموقف المبدئي الذي حدده لنفسه أو التخلي عنه، من جهة ثانية.

إن أبرز نصين أصدرهما رشدي في هذه المرحلة هما: (أ) دفاعه عن نفسه الذي يحمل عنوان «بحسن نية» والذي نشرته واحدة من أشهر المجلات الأدبية الطليعية في بريطانيا[٢] (ويجد القارئ ترجمته العربية في ملاحق هذا الكتاب). (ب) روايته الصغيرة «هارون وبحر الحكايا»[٣] التي تذكر فوراً بأعمال أدبية من نوع «مغامرات آليس في بلاد العجائب»[٤] و«الأمير الصغير»[٥] و«ساحر أوز العجيب»[٦] المكتوبة ظاهرياً للأطفال ولكن المقروءة والمحبوبة من الجميع كباراً وصغاراً، شيوخاً وفتياناً، لأن كل قارئ يجد فيها ما يهمه ويمتعه ـ مهما كان عمره أو مستواه ـ وما يغني روحه ويثري ثقافته ويشبع فضوله ويتحدى عقله لطلب المزيد.

لا يحتاج كتاب «آليس في بلاد العجائب» إلى مزيد من التعريف. ولتأكيد اهتمام رشدي الكبير به أكتفي هنا بذكر الواقعة التالية: اختتم لويس كارول ـ الاسم المستعار لمؤلف الكتاب ـ القسم الثاني منه والذي يحمل عنوان: «عبر المرآة وما وجدت آليس هناك» بقصيدة شعرية لو قرأنا الحرف الأول من كل بيت من أبياتها الواحدة والعشرين عامودياً لحصلنا على الاسم الكامل للصبية التي

---

(٢) نشر مقال رشدي في كراس مستقل بالعنوان ذاته: *In Good Faith*, Granta Books, London, 1990. أنظر كذلك «أوطان خيالية»، ص٣٩٣-٤١٤.

(٣) *Haroun and the Sea of Stories*, Granta Books, London, 1990.

(٤) Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonder Land and Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, The Everyman Library, London, 1994.

(٥) Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Harcourt Brace and World Inc., New York, 1971.
يقال إن الرئيس الراحل جمال عبد الناصر كان يحب كثيراً هذا الكتاب ويتركه دوماً بالقرب من وسادته.

(٦) Lyman Frank Baum, *The Wonderful Wizard of OZ*, first published 1900.

ألّف لويس كارول كتابيه المشهورين جداً من أجلها، أي «آليس بليزانس ليدديل» (Alice Plea- sance Liddell). كذلك، صدّر مؤلِّف «هارون وبحر الحكايا» كتابه بخمسة أبيات شعر لو قرأنا الحرف الأول من كل بيت منها عامودياً لحصلنا على الاسم الأول لابن رشدي الذي كُتب الكتاب من أجله: ظَفَار. في الواقع بإمكاننا إعادة تسمية رواية رشدي بكل سهولة: «مغامرات هارون في بلاد العجائب وحكاياتها» خاصة أن بطلها دخل تلك البلاد بالطريقة ذاتها تقريباً التي سقطت فيها آليس في ثقب بيت الأرنب لتجد نفسها فجأة في بلاد العجائب ولتبدأ مغامراتها هناك. جدير بالإشارة كذلك أنه عند نقطة معينة في «الآيات الشيطانية» يدخل جبريل فاريشتا عالم الحلم والخيال والتخيلات عبر السقوط في ثقب بيت الأرنب ذاته ليجد نفسه في بلاد العجائب هو أيضاً وكما مرّ معنا[(٧)].

لا يحتاج كتاب «الأمير الصغير» إلى تعريف هو الآخر وتكفي الإشارة هنا إلى أن رواية «هارون وبحر الحكايا» استعارت منه أفكاراً كثيرة وعبارات متنوعة وصياغات عديدة ليس أقلها أهمية فكرة تنقل البطل الصغير بين أجرام النظام الشمسي وكواكبه (كان مؤلف «الأمير الصغير» أحد أعظم رواد الطيران في زمانه وخاصة في ثلاثينيات القرن الحالي). أما كتاب «ساحر أوز العجيب» فيحكي قصة فتاة أمريكية صغيرة اسمها دوروثي خطفها إعصار هي وبقرتها إيموجينا من مزرعة أسرتها في ولاية كانزاس وحملها إلى أرض أوز البعيدة. تتعرف دوروثي هناك على مجموعة من الكائنات العجيبة وهي في طريقها لمقابلة ساحر أوز الذي سيعيدها إلى الكرة الأرضية وإلى مزرعتها من جديد. صدر الكتاب سنة ١٩٠٠ في الولايات المتحدة الأمريكية ولاقى نجاحاً جماهيرياً هائلاً وقتها. تم تحويله إلى مسرحية غنائية نجحت نجاحاً باهراً هي الأخرى سنة ١٩٠٢ ومن ثم إلى فيلم سينمائي رائع ومشهور جداً سنة ١٩٣٨ اضطلعت بدور الطولة فيه جولي غارلاند. تحيل كلمة «أوز» في العنوان إلى اللفظة العامية الأمريكية ـ OZ ـ التي تعني «أونصة ذهب» كما يُرمز إلى «الأونصة» باللغة الإنكليزية بالحرفين (OZ). وبما أن مؤلف القصة الأمريكي، ليمان فرانك باوم، كان صاحب ميول يسارية شعبوية وقتها نجد تعريضاً خفياً في كتابه بظاهرة «هجمة الذهب» (The Gold Rush) التي اجتاحت الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كله تقريباً والتي خلدها تشارلي تشابلن، متهكماً ساخراً، في فيلم من أروع ما عرض على الشاشة الفضية يحمل الاسم نفسه («حمى الذهب» بالعربية، على ما أعتقد). وأكتفي الآن بالإشارة إلى أن رشدي نشر دراسة عن فيلم جولي

(٧) «الآيات الشيطانية»، ص١٢٢.

غارلاند المذكور[٨] كما أوضح في واحدة من مقابلاته الأدبية أن نقطة انطلاقه عند كتابة «هارون وبحر الحكايا» كانت بعض المشكلات التي أثارها كتاب «ساحر أوز العجيب»[٩].

يروي كتاب رشدي قصة دفاع هارون وصحبه عن «بحر الحكايا» المتدفق من معين شهرزادي لا ينضب أبداً من جهة وقصة مؤامرات خَتّام شُدْ وأتباعه التي لا تنتهي بدورها لقطع دفق هذا البحر بختم منبعه وسد مصدره إلى الأبد، من ناحية ثانية. ختّام شُد هو الجلاد والرقيب والسلطان والبابا والإمام وآلهة السماء والأرض معاً وجميع الذين لا هم لهم إلا قطع هذا السيل الحكائي غير المتناهي من معينه، أي خيال الإنسان عموماً وخيال الفنان المبدع تحديداً. ولا شك عندي أن خيال رشدي هو بحد ذاته معين شهرزادي لا ينضب للقصص والحكايات والروايات والسيناريوهات التي تتشابك عنده وتتقاطع وتتداخل وتتزاحم وتتضارب وتتكامل بحيث لا توصل الحكاية إلا إلى حكاية ثانية ولا تؤدي نهاية الأولى إلا إلى الشروع بجديدة ولا يمر مقطع من مقاطع أي منها دون أن يستدعي بدوره حكايات فرعية إضافية تحيلنا هي أيضاً إلى الحكاية الأصلية وهكذا دواليك دون توقف، وإلا ما معنى المعين الشهرزادي الذي لا ينضب؟ نظر هارون إلى مياه «بحر الحكايا» فوجد أنها مصنوعة من «ألف وألف وألف وألف وواحد» من الجداول والتيارات والروافد الملونة بشتى الألوان الممكنة وأن كل تيار منها يتداخل في التيارات الأخرى كلها لتشكل «نسيجاً سائلاً» زاهياً يخطف تعقيده الأبصار والأنفاس معاً. يحتوي البحر على الحكايات التي تمت روايتها منذ أقدم الأزمان كلها وفيه أيضاً الحكايات التي مازالت قيد الصنع والاختراع مما يجعله «أعظم مكتبة في الكون» لكنها مكتبة حية وليست ميتة، تحفظ الحكايات في حالة من السيلان تجعلها قادرة دوماً على التجدد والتكيف والتحول والتناسخ والتقمص والتطور وتوليد المزيد من الحكايات إلى نهاية الزمان[١٠].

يعيش هارون وصحبه في مدينة اسمها «چوپ» (Gup) وتعني «الثرثرة» باللغة الهندوستانية أما كبير كهنة ختّام شُد فاسمه «بيزابان» وتعني «بلا لسان» في اللغة نفسها. وينتج أتباع ختّام شُد مما اسمه «أنتي ـ حكايات» يلوثون به بحر الحكايات باستمرار ومن مآثرهم أيضاً اختراع العتمة الاصطناعية التي يشعلونها ويطفئونها كما يشعل الآخرون النور الاصطناعي ويطفئونه وكذلك الأمر

---

(٨) Salman Rushdie, *The Wizard of OZ: A Short Text About Magic*, Film Classics, British Film Institute, London, N ٩ 1992

(٩) James Fenton, "Keeping Up With Salman Rushdie", *New York Review of Books*, March 28, 1991.

(١٠) «هارون وبحر الحكايا»، ص٧٢.

بالنسبة لمصابيح العتمة التي يستعملونها* . أما ختّام شُد نفسه فهو «العدو الأكبر للحكايات جميعاً وحتى للغة نفسها . إنه أمير الصمت وعدو الكلام» . يجلس «في قاع ثقب أسود . يأكل النور ، يأكله نيئاً بيديه العاريتين ... كما يأكل الكلمات ... » . ولما وقع هارون في قبضة كبير الكهنة وبّخه الأخير قائلاً : «من يبدأ بالحكايات ينتهي بالتجسس وهذه تهمة خطيرة وما من تهمة أخطر منها ... كان من الأفضل لك أن تبقى لصيقاً **بالواقع** ولكنك محشو **بالحكايات** ... الحكايات تعني المتاعب ومحيط من الحكايات يعني محيط من المتاعب . أجبني عن هذا السؤال : «ما نفع الحكايات غير الصحيحة أصلاً؟»»(١١) بكى هارون في الرواية قائلاً لنفسه : «نحن حماة محيط الحكايا ولكننا لم نحامِ عنه . أنظر إلى المحيط ، أنظر إليه ، أنظر إلى أقدم القصص وإلى ما حلّ بها اليوم . تركناها تبلى ، تخلينا عنها منذ زمن طويل ، قبل أن ينال منها هذا السم ... »(١٢) . لذا يقارن رشدي في مطلع كتابه بين الحكواتي رشيد خليفة ووالد هارون وبين رجالات السياسة والدولة الواقعيين جداً والعمليين إلى أقصى حد ليخلص إلى المفارقة التالية : ففي الوقت الذي يبذل هؤلاء الرجال جهوداً جبارة لإقناع الناس بأنهم لا يتعاملون إلا مع الصحيح من الوقائع والحقائق نجد أن أحداً من الناس لا يثق بهم أو يصدقهم في حين أن رشيد خليفة ، الذي لا يتعامل إلا مع «الحكايات غير الصحيحة أصلاً» والتي لا مصدر لها سوى خياله الخصب وذاكرته القوية ، هو موضع ثقة الناس الكاملة وتصديقهم التام له لأنه لا يغشهم أبداً فيما يقول .

واضح ، إذن ، من هم الأبطال ومن هم الأشرار في رواية رشدي . بالإضافة إلى ذلك ، إن اللازمة التي تتكرر فيها من أولها إلى آخرها ، أي «ما نفع الحكايات غير الصحيحة أصلاً؟» تعبر بدقة عن نقاش رشدي مع نفسه في المرحلة الأكثر صعوبة وحرجاً وسوءاً من محنته . أعني نقاشه مع نفسه حول مسائل من نوع : هل تستأهل «رواية» هذه الضجة كلها وهذا العدد من الضحايا وهذا المقدار من الحقد والكراهية والتدمير والشقاق والعنف؟ هل يبقى صامداً في مواقعه المبدئية وفي مواجهة قوى ختّام شُد العاتية والتي يعرف أنه لا قبل له بها؟ لكن الصمود والمواجهة في سبيل ماذا؟ أفي سبيل قصص وحكايا وروايات مخترعة وغير صحيحة أصلاً؟ لكن الذي يبقى هو أن رشدي أعطانا في «هارون وبحر الحكايا» شهرزاد + «آليس في بلاد العجائب» + «الأمير الصغير الصغير» + «ساحر أوز»

---

* أعتقد أن في هذا إحالة من رشدي إلى ملحمة «الفردوس المفقود» لـ جون ميلتون حيث يذكر شاعر اللغة الإنكليزية الأعظم «العتمة المرئية» (Darkness Visible) باعتبارها شيئاً أكثر من مجرد غياب الضوء (أنظر الكتاب الأول من «الفردوس المفقود» بيت الشعر رقم ٦٣) .

(١١) المرجع السابق ، ص١٥٥ (التشديد في النص الأصلي)

(١٢) المرجع السابق ، ص١٤٦ .

+ الفنان في مواجهة القمع الديني السافر والاستغلال السياسي المباشر موضبة كلها في تركيب أدبي - قصصي أعلى لعصر الفضاء.

بعبارة ثانية، بقي رشدي حتى هذه اللحظة على موقفه الأول دون تقديم أية تنازلات جدية أمام أعدائه وخصومه على الرغم من أنه كان قد أصدر بياناً مدروساً في الفترة ذاتها اعتذر فيه عن الألم الذي سببه نشر «الآيات الشيطانية» للكثير من المسلمين في أنحاء عديدة من العالم لكن دون أن يعتذر عن نشر الرواية نفسها[١٣]. وإذا كان هذا الاعتذار هو أقصى ما وصل إليه رشدي في محاولته التخفيف من تشنج المعسكر المعادي له ما الذي جعله يصدر بيان «لماذا اعتنقت الإسلام»، إذن؟ أي ما الذي حدث حتى تراجع وتنازل وكيف؟

قادتني دراستي لملابسات بيان التراجع والظروف المحيطة به وبصاحبه إلى النتائج التالية:

(أ) استندت المفاوضات الجارية بين رشدي ولجنة نشر التسامح الديني البريطانية، برئاسة الدكتور هشام العساوي، إلى سفسطة فقهية نموذجية من سفسطات الدين السياسي وحيله والتي يمكن إيجازها بالقياس التالي:

كتب سلمان رشدي روايته ونشرها قبل اعتناقه الإسلام

بما أن الإسلام يجب ما قبله

إن محاسبته على «الآيات الشيطانية» غير جائزة بعد اليوم لأن الرواية تعود إلى ماضيه قبل الإسلامي.

(ب) قبل إصدار رشدي بيان «لماذا اعتنقت الإسلام» ببضعة أيام كان قد اجتمع في باريس بوزير أوقاف جمهورية مصر العربية وقتها، الدكتور محمد علي محجوب، الذي قبل إسلامه وباركه مقابل موافقة رشدي على إيقاف الترجمات الجديدة لروايته وإيقاف نشر الطبعة الشعبية منها بالإضافة إلى تقديمه تعهداً للوزير ولمرافقيه من كبار رجال الدين «ببذل المزيد من الجهود لتحقيق فهم أفضل للإسلام»[١٤].

(جـ) بعد نشر بيان التراجع بيومين أعلن رشدي عبر البرنامج الرابع لهيئة الإذاعة البريطانية (الـ بي بي سي) أن كبار رجال الدين والسياسة في مصر باركوا إسلامه ووجهوا له دعوة لمقابلة شيخ الأزهر وقتها[١٥]. كما ترددت أخبار يومها عن احتمال ترتيب لقاء له مع الرئيس حسني مبارك نفسه. بعبارة

---

(١٣) أنظر: *Fiction, Fact and the Fatwa*, an Article XIX publication, 1994, p.4.

(١٤) المرجع السابق، ص٥٦.

(١٥) المرجع السابق، ص٨٥.

ثانية حاول رشدي في هذه المرحلة أن يلعب لعبة خطرة جداً تتمثل في وضع نفسه تحت حماية الإسلام السني لمواجهة الإسلام الشيعي الإيراني المتمادي في اضطهاده وتهديد حياته. ولكن لحسن حظ رشدي لم تنجح هذه اللعبة الجهنمية. ولو نجحت لكان من شأنها زج كاتب وفنان وأديب مثله عبثاً في أتون الصراع السياسي ـ الايديولوجي الدائر سراً وعلناً بين العربية السعودية من جهة وإيران من جهة ثانية، بين الملك فهد من جانب والرئيس رفسنجاني من جانب آخر على معنى الإسلام نفسه. وليس عندي أي شك في أن الأكليروس الإسلامي الشيعي الحاكم في إيران وأتباعه والأكليروس الإسلامي الوهابي المهيمن في العربية السعودية وأزلامه ما كانوا ليترددوا للحظة واحدة في التضحية بأي فنان أو مفكر أو أديب حالما تتطلب مصالحهم المشتركة أو المتناقضة ذلك خاصة بعد استنفاد أغراضهم منه ومن قضيته.

(د) أثناء مفاوضات رشدي مع لجنة نشر التسامح الديني شجعت طهران الصفقة ضمناً بتلميحها أنها قد تعيد النظر في موقفها إن أقدم رشدي على إصدار بيان التراجع المذكور أو إن هو تنازل بصورة أو أخرى عن موقفه المعلن. لكن طهران كانت في الحقيقة تعد لفضح رشدي في أوساط مؤيديه وإظهاره أمام العالم كله بمظهر الانتهازي المنافق الذي يستحق العقوبة الصادرة بحقه، وهكذا كان. هكذا تصرفت طهران. من جهة أخرى، شجعت السلطات البريطانية الصفقة ذاتها رغبة منها في التخلص، بأسرع وقت ممكن، من أعباء قضية رشدي المالية والسياسية والأمنيّة والتجارية وفي رفع إحراجاتها وإرباكاتها المحلية والدولية والإسلامية عن كاهلها. ويبدو أن رشدي راهن على حسن نوايا الأطراف المعنية بالصفقة وبالمفاوضات كلها وخسر الرهان بجدارة.

(هـ) إن أية قراءة عادية لبيان «لماذا اعتنقت الإسلام» ستبين مدى برودته وشكليته وأداتيته ورسميته وخوائه. كما أن قارئ البيان لا يحتاج إلى مزيد من التدقيق ليدرك أن كل كلمة من كلماته جاءت نتيجة حسابات مصلحية دقيقة ومفاوضات سياسية طويلة ومساومات لغوية صعبة ومبازرات نفعية رخيصة بين طرفين لا محبة ضائعة أو ثقة مفقودة بينهما. بعبارة ثانية، ما كان يمكن لبيان كهذا أن يقنع أحداً بأن رشدي اهتدى حقاً إلى الإسلام أو أن الإيمان وجد طريقه إلى قلبه بهذه السرعة أو أن نوراً ما قد قذف فجأة في صدره بعد طول سؤال! في الواقع يذكرني اعتناق رشدي الإسلام بذلك الشخص الذي صرّح أنه بعد تفكير طويل وتأمل عميق قرر «أن يؤمن بالله تعالى ابتداء من الساعة الثامنة صباحاً من اليوم الأول من العام جديد»!

(و) بعد صدور بيان التراجع أدرك رشدي بسرعة عبثية الصفقة الفاوستية المعكوسة التي أقدم عليها

وخواء الوعود التي بذلت له وطبيعة الفخ الذي نصب له بغرض إذلاله وتبديد مصداقيته أمام العالم كله . كانت النتيجة أن تراجع عن بيان التراجع في خطاب ألقاه في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك بتاريخ ١٢ كانون أول (ديسمبر) ١٩٩١ [١٦] حيث أدان ألاعيب السفسطة والخداع والتكاذب والتحايل كلها التي قامت عليها الصفقة مع لجنة نشر التسامح الديني وعاد إلى موقفه المبدئي الأول بما في ذلك الموافقة مجدداً على ترجمة روايته إلى اللغات الأخرى وعلى إصدار طبعتها الشعبية المنتظرة في اللغة الإنكليزية . تضمن خطابه نقداً ذاتياً على انسياقه مع تيار الخداع والمخادعة هذا واعتذاراً عن الغلطة التي ارتكبها وعن خضوعه لوهم الحلول السهلة لأزمته . بإمكاننا استشفاف شيء ما عن الصراع الداخلي العميق الذي كان يدور في نفس رشدي حين أقدم على تراجعه الأول من الرسالة التي وجهها إلى الطبيبة والكاتبة والمناضلة النسوية البنغلاديشية تسليمة نسرين أثناء ملاحقة أصوليي بلادها لها وتهديدهم لها بالقتل . خاطب رشدي زميلته في الاضطهاد بالعبارات الكاشفة التالية :

«ما هو الإسلام الذي صنعه رسل الموت هؤلاء وكم هو هام أن تتحلى بالشجاعة اللازمة للاختلاف معه . أعرف يا تسليمة أنه لابد أن تكون زوبعة تعصف في داخلك : في لحظة معينة تشعرين بالضعف والعجز . وفي لحظة أخرى تحسين بالقوة والتحدي . أحياناً تشعرين أن الجميع قد خانك وأنك وحدك . وفي أحيان أخرى تحسين بأنك تناضلين من أجل الكثيرين الذين يقفون بصمت إلى جانبك . وفي لحظاتك الأكثر سوداوية لربما تشعرين أنك ارتكبت خطأ ما ـ وقد تشعرين أن الذين يطالبون بموتك لربما كان عندهم شيء ما يقولونه . من بين العفاريت كلها التي تؤرقك عليك طرد هذا العفريت خارجاً قبل غيره . لم ترتكبي أي خطأ . إن الخطأ الوحيد الذي ارتكب ـ ارتكبه الآخرون بحقك» ✦ .

يجب أن يكون واضحاً من هذا الكلام أن العفاريت التي كانت تؤرق رشدي وتتصارع في أعماقه حين أقدم على عقد الصفقة مع لجنة نشر التسامح الديني هي ذاتها التي يقول الآن إنها تعصف بحياة تسليمة نسرين الداخلية وبإحساساتها ومشاعرها العميقة .

يبقى أن أشير إلى أن حادث «محاكمة» الإمام الخميني لرشدي ، محاكمة عرفية غيابية ، وتراجع الأخير عن موقفه المبدئي ومن ثم تراجعه عن التراجع نفسه يجب أن يذكرنا جميعاً بالحدث المشابه والأعظم في التاريخ الحديث ، أي محاكمة غاليليو على يد أئمة الكنيسة الكاثوليكية في زمانه وتراجع

---

(١٦) أنظر نص الخطاب منشوراً في : *The Rushdie Letters*, edited by Steve MacDonogh, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska, 1993, pp.15-24.

✦ *The International Herald Tribune*, July 15, 1994.

عالم الفيزياء الكبير عن موقفه المبدئي هو أيضاً ومن ثم تراجعه عن التراجع بهمسته المدوية: «لكنها تتحرك» (أي الكرة الأرضية). وتكتسب هذه المقارنة أهمية إضافية على ضوء تحليلات واستنتاجات أبرز كتاب صدر حديثاً باللغة الإيطالية عن قضية غاليليو وعن مغزاها وخلفياتها وملابساتها ونتائجها بعنوان: (Galileo Heretico)[١٧]. تؤكد هذه الدراسة الجديدة والشاملة:

أولاً، إن الحماقة التي ارتكبتها الكنيسة بحق العلم الحديث وحق غاليليو بالذات كانت عبارة عن رد فعل دفاعي لكاثوليكية تشعر بالضعف والتهديد والحصار والتهميش في مواجهة قوى الحداثة الصاعدة وقتها في أوروبا وبخاصة في مواجهة مفهومها الجديد للدين والتدين والمتمثل في الإصلاح البروتستانتي. إن شيئاً شبيهاً يمكن أن يقال، بطبيعة الحال، عن رد الفعل الدفاعي للإسلام المؤسساتي المعاصر على أدب رشدي بخاصة وأن هذا الإسلام يشعر هو الآخر بالضعف والتهديد والحصار والتهميش في مواجهة قوى الحداثة والتحديث العاتية ومواجهة مفهومها المغاير لمعنى الدين والتدين.

ثانياً، إنه على خلاف ما هو شائع لم يكن غاليليو عالماً مكتفياً بتجاربه الفيزيائية البعيدة عن البشر وحياتهم وقانعاً ببرجه العاجي، بل كان كاتباً ومفكراً ومواطناً مشاكساً، معارضاً، ناقداً، مساجلاً وساخراً من كل ما هو قائم حوله بما في ذلك خصمه الرئيسي «الكوليجيو رومانو»، أي المجمع العلمي التابع لمركز الكنيسة الكاثوليكية في روما وقتها وجل أعضائه من الآباء اليسوعيين الأقوياء والنافذين والمقاتلين ضد الإصلاح الديني البروتستانتي المنتشر بسرعة في أنحاء أوروبا كلها في ذلك الزمان. واضح، إذن، أن شيئاً شبيهاً جداً يمكن أن يقال عن رشدي الأديب غير المكتفي بتجاربه الأدبية المعزولة عن البشر وحياتهم وغير القانع بأي برج عاجي في عالم الأدب الرفيع والساخر هو أيضاً من كل ما هو قائم حوله بما في ذلك «المجاميع» العلمية الإسلامية المعروفة في كل مكان والتي يتركز جل نشاطها هذه الأيام على التشبث بكل ما هو فائت ولم يعد قادراً على الحياة.

ثالثاً، إن الكنيسة حاكمت غاليليو وأدانته وسجنته واضطهدته طوال حياته ليس بسبب تبنيه الحقيقة الكوبرنيكية الجديدة والدفاع عنها فقط، وكما هو شائع، وإنما بسبب التأثير المدمر الذي رأى رجال الدين يومها (وعن حق) أن علمه الجديد يحمله بالنسبة للعقائد المسيحية المدرسية المكرسة والمتوارثة من العصور الوسطى. واضح أن شيئاً شبيهاً جداً يمكن أن يقال كذلك عن أدب

(١٧) «غاليليو هرطوقاً»، أنظر الترجمة الإنكليزية:

Pietro Redondi, *Galileo Heretic*, tr. Raymond Rosenthal, Princeton University Press, Princeton, 1989.

رشدي الجديد وعن تأثيره المدمر في العقائد الإسلامية المدرسية الموازية والمكرسة هي أيضاً منذ عصور الإنحطاط والموروثة عنها. لا غرابة، إذن، في أن يصدر مفتي المملكة العربية السعودية الشيخ عبد العزيز بن باز كتاباً يرد فيه على كوبيرنيكوس وغاليليو وأتباعهما من مستنيري مشايخ المملكة مؤكداً سكون الأرض في مكانها وجازماً في مسألة جريان الشمس حولها ومكفّراً كل من يقول بسكون الشمس (بصفتها مركز النظام الشمسي) في محلها وذلك استناداً إلى الأدلة القرآنية والفقهية والنقلية والتراثية والعلمية والحسية كلها[١٨]. يعلق الشيخ الجليل في مطلع كتابه على الإشاعة القائلة بحركة الأرض وكرويتها وسكون الشمس بالكلمات البليغة التالية:

«الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد: فلقد شاع بين كثير من الكتاب، والمؤلفين، والمدرسين في هذا العصر أن الأرض تدور، والشمس ثابتة، وراج هذا على كثير من الناس، وكثر السؤال عنه فرأيت أن من الواجب أن أكتب في هذا كلمة موجزة ترشد القارئ إلى أدلة بطلان هذا القول ومعرفة الحقّ في هذه المسألة فأقول قد دلّ القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وإجماع علماء الإسلام، والواقع المشاهد على أن الشمس جارية في فلكها كما سخرها الله سبحانه وتعالى، وأن الأرض ثابتة قارة قد بسطها الله لعباده وجعلها لهم فراشاً ومهداً وأرساها بالجبال لئلا تميد بهم ...»[١٩].

ثم يعود في خاتمة كتابه إلى إيجاز ما حققه فيه وأنجزه بواسطته على النحو التالي:

«أوضحت فيما تقدم أن القول بدوران الأرض اليومي والسنوي كله باطل، وذكرت من الأدلة النقلية والحسيّة وكلام أهل العلم من المفسرين، وغيرهم من علماء الإسلام، وعلماء الفلك ما يدلّ على سكون الأرض واستقرارها، وعدم دورانها وأن الشمس هي التي تجري حولها كما نظمها الله عزّ وجلّ لمصالح العباد، ومنافعهم ونقلت عن الإمام القرطبي أنه حكى في تفسيره عند قوله تعالى في سورة الرعد: (وهو الذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا) إن القول بسكون الأرض هو قول المسلمين، وأهل الكتاب وذكرت أن هذا معناه حكاية الإجماع ...»[٢٠].

أما حكم القائلين بأقوال كوبيرنيكوس وغاليليو وأتباعهما من المحدثين عنده فهو كالتالي:

---

(١٨) سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز: الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، «الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض»، الرياض ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م. أنظر كذلك تعليق كرم جبر على الكتاب في مجلة «الكفاح العربي»، ٢٧/ ١١/ ١٩٩٥، ص١٢-١٣.

(١٩) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢٠) المرجع السابق، ص١١٤-١١٥ (القوس في النص الأصلي).

«وكل من قال هذا القول فقد قال كفراً وضلالاً لأنه تكذيب لله، وتكذيب للقرآن، وتكذيب للرسول (صلعم) لأنه عليه الصلاة والسلام قد صرّح في الأحاديث الصحيحة أن الشمس جارية، وأنها إذا غربت تذهب وتسجد بين يدي ربها تحت العرش كما ثبت في الصحيحين من حديث أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ وكلّ من كذّب الله سبحانه أو كذّب كتابه الكريم أو كذّب رسوله الأمين عليه السلام فهو كافر ضال مضلّ يستتاب فإن تاب وإلاّ قتل كافراً مرتداً ويكون ماله فيئاً لبيت مال المسلمين كما نصّ على مثل هذا أهل العلم، والإيمان في باب (حكم المرتدّ) وكما أن هذا القول الباطل مخالف للنصوص فهو مخالف للمشاهد المحسوس، ومكابرة للمعقول والواقع، فلم يزل الناس مسلمهم، وكافرهم يشاهدون الشمس جارية طالعة وغاربة، ويشاهدون الأرض قارة ثابتة، ويشاهدون كل بلد وكل جبل في جهته لم يتغير من ذلك شيء، ولو كانت الأرض تدور كما يزعمون لكانت البلدان، والجبال، والأشجار، والأنهار، والبحار لا قرار لها، ولشاهد الناس البلدان المغربية في المشرق، والمشرقية في المغرب، ولتغيرت القبلة على الناس حتى لا يقرّ لها قرار، وبالجملة فهذا القول فاسد من وجوه كثيرة يطول تعدادها ... فقد أوضح الله في الآيات المذكورة آنفاً أنه ألقى الجبال في الأرض لئلا تميد بهم، والميد هو الحركة، والاضطراب، والدوران، كما نصّ على ذلك علماء التفسير ...»[(٢١)].

وأريد أن أبين بهذه المناسبة أن كتاب الشيخ بن باز هو في الحقيقة استمرار ومتابعة، في مطلع الثمانينيات، للمعركة الفكرية ـ العلمية ـ السياسية ـ الأيديولوجية التي كانت قد نشبت عربياً في أواسط الستينيات بين أصحاب الاجتهاد القائل بكروية الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس، من ناحية، وبين أصحاب الاجتهاد الآخر القائل بتسطيحها وسكونها في محلها وجريان الشمس حولها، من ناحية ثانية. تبنى الاجتهاد الأول وقتها المعسكر التقدمي العربي بزعامة الرئيس جمال عبد الناصر ودافع عنه (الصحافة المصرية بصورة خاصة) في حين تبنى الاجتهاد الثاني المعسكر الرجعي العربي يومها (بالإضافة إلى «الحلف الإسلامي» لتلك الأيام) بزعامة المملكة العربية السعودية عموماً والشيخ بن باز شخصياً. بعبارة أخرى، لا تختلف هذه المعارك عن المعركة التي تخاض حالياً ضد أدب سلمان رشدي عموماً وروايته «الآيات الشيطانية» تحديداً إلا في التفاصيل والأعراض والتوقيت. فكما أن معركة غاليليو لم يكن موضوعها الحقيقي هو نوع معين من العلم الحديث بل أثر ذلك كله في عقائد وموسسات دينية قروسطية مكرسة بقوة وقتها فإن معركة سلمان

---

(٢١) المرجع السابق، ص٢٩-٣٠ (القوس في النص الأصلي).

رشدي ليس موضوعها الحقيقي هي الأخرى نوعاً معيناً من الأدب الحديث بل أثر ذلك كله في عقائد ومؤسسات دينية قروسطية إنحطاطية مكرسة هي أيضاً وبقوة في حاضرنا الراهن.

II

هل أساء رشدي في أدبه وروايته إلى الإسلام؟ الجواب هو نعم ولا في وقت واحد. أساء إلى إسلام واقع الحال بهجاء جموده وتخلف فكره وتحجر مؤسساته وجهل أئمته مع العلم بأننا نادراً ما نجد مسلماً اليوم على استعداد للتعبير عن رضاه بواقع الحال الإسلامي الحديث والمعاصر والراهن في أي مجال من مجالات الحياة مهما كان نوعه (اقتصاد. سياسة، علاقات دولية، علم، حرب، سلم، ثقافة، حضارة، صناعة، تقدم، الخ ... الخ ...). أما الإسلام كإيمان وضمير ووجدان ومعنى وهدى ونور وروح فأنا أتحدى نقاد رشدي وخصومه أن يجدوا جملة واحدة في أدبه كله تمس هذا الإسلام بسوء. في الواقع وجدت في «الآيات الشيطانية» مسحة صوفية رقيقة تجذبنا برفق إلى ما يمكن أن يكون أسمى من صغائر الحياة العادية وأرفع من همومنا المادية اليومية ولكن بلا ميتافيزيقا أو أوهام أو غيبيات. رأيت فيها لمسة من الإشراق الروحي تحيلنا برفق إلى ما هو أكثر إنسانية وقيمة ومعنى في الحياة. جدَّدتُ عبرها حسي بأهمية دور الحدس والذوق والاغتناء الداخلي في معايشة وقائع وحقائق وتجارب إنسانية لا سبيل إلى التقاطها حقاً إلاّ بالخبرة المباشرة والمعاناة الحميمة والمكابدة الشخصية[٢٢]. وتبرز خصائص الرواية هذه أكثر ما تبرز في الفصول التي تتناول حج فتاة الفراشات ـ النبية/ العرافة عائشة، من ناحية، وتلك التي تتناول استعادة الهند لابنها الضال صلاح الدين شامشا وتصالحه الأخير معها ومع أبيه الموشك على الرحيل من هذه الدنيا، من ناحية ثانية.

أريد أن أقدم الآن بعض الإيضاحات بشأن موقف رشدي السلبي والنقدي جداً من إسلام واقع الحال:

(١) عد رشدي نفسه منذ البداية جزءاً من حركة اليسار الديمقراطي في بريطانيا متبنياً في توجهاته العامة وفي أدبه تحديداً مواقفها التقدمية والمتقدمة وبخاصة من مسائل حادة مثل العنصرية والطبقية المتفشيتين في المجتمع الإنكليزي تفشياً مخيفاً؛ ومن معاناة الجاليات الآسيوية والأفريقية والكاريبية في بريطانيا

---

(٢٢) أنظر على سبيل المثال الصفحات: ٥٠٧-٥٠٨، ٥٢٧، ٥٣٠-٥٣١، ٥٣٤ من الرواية.

نفسها؛ ومن الحركات العالم ثالثية المعادية للاستعمار والامبريالية؛ ومن كفاح الشعب الفلسطيني في سبيل تقرير مصيره على أرضه الوطنية؛ ومن التحالفات الطبقية التي حكمت المستعمرات السابقة وخذلت شعوبها بسرعة البرق؛ ومن أنظمة الحكم العسكرية الديكتاتورية التعسفية في كل مكان (خاصة إذا كانت مغلفة بغلاف أصولي إسلامي ومدعومة أمريكياً)؛ ومن تحويل كل شيء في حياة الناس إلى سلعة وبضاعة في كل مكان على سطح الكرة الأرضية بأكملها. نالت كل من روايتيه الأولتين «أطفال منتصف الليل» و«العار» أرفع الجوائز الأدبية بما في ذلك جائزة الدولة في إيران الإسلامية (الترجمة الفارسية لرواية «العار») كما لاقتا نجاحاً كبيراً جداً في العالم الثالث كله تقريباً أضف إلى ذلك المكانة التي اكتسبها كتابه الجميل الذي يحكي تجربته في نيكاراغوا على أثر انتصار الثورة الساندينية هناك («ابتسامة اليغور»). حدد رشدي توجهاته السياسية وقتها على النحو التالي (١٩٨٥):

«إذا سألتموني عن توجهاتي السياسية لقلت إنها ماركسية بالمعنى الواسع للعبارة. كما أرى أن السياسات الماركسية أكثر ارتباطاً بكثير بالهند مما هي ببعض البلدان الغربية. إن جزءاً من الخطاب الماركسي الذي يبدو الآن مُفَوَّتاً جداً وقديماً عند تطبيقه على البلدان الغربية مازال يعني أشياء مهمة جداً عند تطبيقه على تلك البلدان (الهند وشبيهاتها)»(٢٣).

أما بالنسبة لإسلامه فيقول في حوار له مع المجلة الأدبية الأوسترالية «سكريبسي» ما يلي:

«ـ هل تعد نفسك مسلماً بالمعنى العام للكلمة؟

ـ أعتقد أن وضعي يشبه تماماً وضع الكاثوليكي الذي ترك عقيدته: أنا مسلم تارك لعقيدته. ويعني هذا أني مازلت أعرِّف نفسي بالشيء الذي تركته. أنا لست مؤمناً بأي معنى رسمي للعبارة ولكن الإسلام سوّاني وأنا مهتم بالإسلام وتاريخه كما أني درسته. بهذا المعنى، نعم أنا مسلم»(٢٤).

كان هذا قبل انفجار قضية «الآيات الشيطانية» بعدة سنوات أما بعد انفجارها فقد أكد رشدي الموقف ذاته من جديد بمناسبة تعليق توضيحي له على مغزى أحلام جبريل فاريشتا الدينية في الرواية ومعناها. كتب ما يلي بهذا الشأن:

«في هذه السلسلة المتعاقبة من الأحلام حاولت أن أقدم وجهة نظري في ظاهرة الوحي وفي ولادة ديانة كبرى. إنها وجهة نظر إنسان علماني كانت الثقافة الإسلامية ومازالت تحتل أهمية مركزية في حياته كلها»(٢٥).

---

(٢٣) مجلة *Kunapipi*، مرجع مذكور سابقاً، ص١٧.

(٢٤) *Scripsi*, University of Melbourne, Australia, vol.3, Nos. 2 and 3, 1985, p.125

(٢٥) *Sunday Times*, October 16, 1988.

ينتسب رشدي كلياً إلى الحداثة في الأدب والفن وهو شاهد ممتاز على القرن وابن بار للعصر. ينتمي تاريخياً وثقافياً وتراثياً إلى الهند دون أن يكون هندوسياً وينتمي بالمعنى ذاته إلى الإسلام دون أن يكون مؤمناً. يعالج في أدبه مشكلات حادة من نوع: معنى الهوية الفردية والوطنية والقومية عند نهاية القرن وفي عصر تكاد العولمة الرأسمالية الغربية تبتلع فيه كل ما عداها؛ انحدار حلم أطفال منتصف الليل في المستعمرات، بين ليلة وضحاها، من نشوة الفوز والأمل الأولى إلى حال اليأس والإحباط والإخفاق المسيطرة في الوقت الحاضر؛ التركة التي خلّفها الاستعمار محلياً وعالمياً وآثارها البعيدة ليس في المستعمَر وحده بل وفي المستعمِر نفسه وعلى مستقبله؛ ملابسات حياة المنفى والتباساتها وإشكالياتها وإنجازاتها وخيباتها... الخ. على سبيل المثال يصف رشدي الأسئلة والقضايا التي تؤرقه كروائي هندي يعيش في بريطانيا ويكتب باللغة الإنكليزية على النحو التالي:

«ما معنى أن يكون الإنسان هندياً خارج الهند؟ كيف يمكن حفظ الثقافة دون تحجرها؟ كيف يجب أن نناقش الحاجة إلى التغيير في ذواتنا وفي جماعتنا دون أن نظهر بمظهر المعين لأعدائنا العنصريين؟ ما هي النتائج الروحية والعملية المترتبة على رفض تقديم أية تنازلات للأفكار والممارسات الغربية؟ ما هي النتائج المترتبة على اعتناقنا لهذه الأفكار والممارسات وابتعادنا عن تلك التي أتت معنا إلى هنا؟»(٢٦).

ينظر صائغ الكلمات وجوهرجي العبارات هذا بعين صقر محلق إلى إسلام واقع الحال في كل مكان فلا يرى إلاّ ما يؤذي العين ويسيء للإنسان ويتناقض مع الحياة ويحط من قدر العلم والعقل والروح ويشل الإرادة والعزم ويحبط الطاقة والإمكانات والفعل. ماذا تتوقعون من أديب ألمعي ملتزم يحمل المواصفات التي سبق ذكرها كلها أن يقول ويفعل أمام إسلام كهذاوأمام واقع حال كهذا؟ إن لجوءه إلى النقد اللاذع والهجاء الساخر والفضح الكاشف لا يمكن أن يكون إلاّ أضعف الإيمان في مثل هذه الأحوال.

(٢) يجب أن يكون واضحاً أن اهتمام رشدي بشخصيات من التاريخ الإسلامي واستخدامه لنصوص مختارة منه واستعارته لمرويات معينة عنه وإحالاته إلى أحداث محددة فيه تنبع كلها من تجربته مع إسلام واقع الحال وهي موظفة، بشكل أو بآخر، لمعالجة معضلاته المزمنة ومناقشة أزماته المتفاقمة وكشف آفاقه المسدودة في بيئة (ومحيط وعصر) مغايرة تماماً وجذرياً لما عرفه الإسلام على امتداد تاريخه الطويل. بعبارة ثانية، إن ما يهم رشدي حقاً ليس ما يروى عن ما فعله النبي أو ما

---

(٢٦) "The Indian Writer in England", *The Eye of the Beholder: Essays on Indian Writing*, ed. Maggie Butcher, Commonwealth Institute, London, 1983, p.81.

قاله علي أو ما صنعه معاوية أو ما قالته عائشة أو ما كتبه الطبري ، بل طبيعة الدور الذي مازالت تقوم به هذه الأسماء العتيقة والروايات الهرمة كلها اليوم في الحياة العامة والتاريخية للإسلام المعاصر على الرغم من مضي ما يزيد على أربعة عشر قرناً على وجودها وفاعليتها . إن نقد رشدي وهجاءه وسخريته موجهة كلياً ، بالأساس وبالدرجة الأولى ، إلى استغراق مسلمي إسلام واقع الحال المَرَضي بالماضي البعيد وقصصه ورواياته وبطولاته وإنجازاته وأبطاله وشخصياته وصراعاته ونزاعاته وانقساماته وأساطيره تاركين الحاضر والمستقبل ـ بما في ذلك حاضرهم هم ومستقبلهم هم ـ إلى غيرهم من الناس ، أي إلى الغرب العلماني والشرق البوذي سوية . طالما بقي إسلام واقع الحال يعيش بعقلية تصر على قياس كل شيء في حاضر اليوم المعاش بما قد يكون قاله النبي أو فعله الصحابة أو جاء في الكتاب لا فكاك عند رشدي ، إذن ، للإسلام والمسلمين من هذا الواقع بكل انحطاطه وتبعيته وعجزه وهامشيته . أي طالما بقي مسلمو واقع الحال يعيشون في هذه اللحظة نزاع علي ومعاوية ويبكون النتائج المأساوية التي ترتبت عليه وكأنه أحداث وقعت قبل أسبوعين بدلاً من قبل أربعة عشر قرناً سيبقى الأمل مقطوعاً من إسلام واقع الحال ومن مستقبله القريب والبعيد أيضاً . بعبارة أخرى ، يطرح أدب رشدي ، أولاً ، مسألة تحول أشياء الماضي الإسلامي وشخوصه ورموزه وأحداثه إلى أوثان تأسر الحاضر وتعطل المستقبل وتمنع التجاوز وتحجز التقدم في عصر لم يعد ينفع فيه لا بطولات علي ولا دهاء معاوية ولا فتوحات خالد ولا عرفانيات الأئمة . كما يطرح ، ثانياً ، مهمة تحطيم هذه الأوثان بالسبل كافة بما في ذلك الهجاء الأدبي الساخر أي تحطيمها بما هي أوثان راهنة وليس بما هي حقائق تاريخية ماضية مع التأكيد على أن ما مضى قد مضى وعلى أن جهود إسلام واقع الحال البائسة لمنعه من المضي لن تعود إلاّ بالضرر البالغ على الجميع . حتى حقائق الفيزياء ووقائع الكيمياء وقوانين الطبيعة لم تسلم من عبث ماضوية إسلام واقع الحال المَرَضية وسفسطتها كما رأينا بوضوح في علم العلامة الشيخ عبد العزيز بن باز ؟ !

أما في الباكستان (مركز اهتمام رشدي ومتابعته) فقد أعلن كبار علماء إسلام واقع الحال ما يلي بمناسبة تنفيذ برنامج الرئيس الراحل ضياء الحق في أسلمة حياة البلاد أسلمة كاملة بما في ذلك علومها الطبيعية :

(أ) «يجب أن لا نربط المعلولات بالعلل الفيزيائية لأن ذلك يؤدي إلى الإلحاد . في العنوان القائل «**تُسبب الطاقة تحولات في الأجسام**» سم مدسوس لأنه يعطي انطباعاً بأن الطاقة هي السبب الحقيقي بدلاً من الله . كذلك ليس من الإسلام بشيء أن نعلّم أن مزج الهيدروجين بالأوكسجين يولد الماء مباشرة . إن الطريقة الإسلامية هي في أن نقول :

حين تقترب ذرات الهيدروجين من ذرات الأوكسجين تنتج إرادة الله الماء»[٢٧].

(ب) «عند وضع كتاب علوم لأطفال الصف الثالث يجب **أن لا نسأل** «ماذا يحدث للحيوان إذا لم يتناول أي طعام؟» بل يجب طرح السؤال على النحو التالي: «ماذا يحدث للحيوان إذا لم يعطه الله أي طعام؟»»[٢٨].

(جـ) «يجب أن لا نسمي أية مبادئ أو قوانين علمية بأسماء العلماء. على سبيل المثال ليس من الإسلام بشيء الكلام عن قوانين نيوتن أو قانون بويل الخ، لأن في هذا **شرك** به تعالى...»[٢٩].

بعبارة ثانية، لم يغادر هذا النوع من فقهاء إسلام واقع الحال وعلمائه، على ما يبدو، مواقع الإمام الغزالي الذي كان قد أكد أن النار لا تحرق القطن حين تلامسه أو يلامسها... إلى آخر نظريته في رفع السبب والعقل وقوانين الطبيعة كلها. وإذا كانت النار لا تحرق القطن فلا شيء يمنع، إذن، تنفيذ مشاريع علماء الباكستان الداعية إلى «حساب حركة السماء وفقاً لنظرية اينشتاين في النسبية» وإلى «اكتشاف التركيب الكيماوي للجن» بغرض «استخراج الطاقة الكامنة فيه (على اعتبار أن الجن خلق من مارج من نار) وتسخيرها لتجاوز أزمة الطاقة التي تعاني منها الباكستان»[٣٠].

(٣) لا شك أن الشكوى من إسلام واقع الحال وماضويته المعطَّلة وعلله المزمنة عامة طامة إلا أن رشدي باح بهذا كله على الأصعدة كافة والمستويات جميعها، أي قال في أدبه ما لا يقال بهذا الشأن أو هو قال ما لا يقال إلا في الجلسات الخاصة ولحظات الصدق مع النفس النادرة وحالات المكاشفة الحميمة مع الذات ومع الآخرين المقربين. طرح علناً وبلا مداورة أو مجاملة أو مراعاة الأسئلة الإسلامية الداخلية والخارجية الصعبة، طرحها ليس على إسلام واقع الحال وأصحابه وأئمته فحسب، بل علينا جميعاً أيضاً.

يتوجه أدب البوح، في أحد مستوياته، إلى ما هو داخلي، أي إلى مكنونات النفس وتداعيات الخيال، إلى أحلام اليقظة ومنامات الليل والنهار، إلى الانفعالات والخاطرات والرغبات الممنوع

---

(٢٧) Pervez Hoodboy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Zed Books, London, 1991, p.54 (التشديد في النص الأصلي).

مؤلف هذا الكتاب أحد أبرز علماء الفيزياء النووية في الباكستان وهو يوزع نشاطه العلمي بين جامعة إسلام آباد ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) قرب مدينة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية قدّم للكتاب عالم الفيزياء الباكستاني الشهير محمد عبد السلام الحائز على جائزة نوبل للفيزياء.

(٢٨) المرجع السابق (التشديد في النص الأصلي).

(٢٩) المرجع السابق (التشديد في النص الأصلي).

(٣٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب، ص xiii.

منها والمباح، إلى المكبوتات والمحرمات والمخفيات والمخبوءات ليبوح بها بأسلوبه الدرامي التشخيصي الخاص فيقول كل شيء عنها مهما كان بذيئاً أو فاجراً أو شريراً أو دنيئاً أو خبيثاً أو خليعاً أو مخجلاً أو ... أو ... إن أدب البوح جزء هام من يقظة الذات على ذاتها وصدق النفس مع نفسها وصراحة الشخص مع شخصه وسيادة الإنسان على لاإنسانيته. إنه مصدر قوة لممارسيه وأصحابه لأن المعرفة قوة ولأن القوة تستدعي بدورها المزيد من المعرفة. بعبارة أخرى، من منا يستطيع أن يدعي أن الخواطر الشريرة لا تمر في رأسه وأن الأحلام البذيئة والفاحشة والفاجرة لا تراوده وأن الرغبات الممنوعة والمكبوتة والمقموعة لا تطفو من حين إلى آخر على سطح وعيه وأن الشكوك العميقة في كل شيء حوله لا تؤرقه؟ هذا بعض ما يبوح به أدب البوح عند رشدي (وغيره) في حين نتستر نحن عليه في حياتنا العادية وننكره ونستحيي منه في يقظتنا اليومية الروتينية. لذلك أقول من كان منا بلا خطيئة على هذا الصعيد فليرم أدب رشدي بحجر. أضف إلى ذلك أن هذا النوع من الأدب هو ممارسة فعلية للحكمة القديمة: «إعرف نفسك» (فردياً وجماعياً) وتجسيداً لها. بهذا المعنى يضع أدب رشدي مرآة في أيدينا ويدعونا إلى النظر فيها على أمل أن نتعرف على أنفسنا بشكل أفضل مما هو حاصل حالياً وعلى أمل أن نعرف أنفسنا على ما نحن عليه حقاً وعلى ما يمكن أن نكونه حقاً. لكن بما أن المعرفة قوة، وحدهم الأقوياء قادرون على طلب هذا النوع من المعرفة وعلى تحمل تبعاتها وأعبائها والاستفادة منها عند الحاجة والضرورة.

أما بالنسبة للشأن الديني الإسلامي فقد باح أدب رشدي بما يفترض تقليدياً أن لا يقال إلا في أوساط خاصة الخاصة. ألّف الإمام الغزالي كتاباً بعنوان يشرح نفسه بنفسه «إلجام العوام عن علم الكلام»[٣١]. بعبارة أخرى في الدين مشكلات وشكوك وجدالات وتفسيرات وتأويلات وأسئلة وتساؤلات وإحراجات يجب أن تبقى كلها محصورة في نخبة النخبة وأن لا يتسرب شيء منها إلى عامة الناس حتى لا يفقدوا صوابهم. إنها نظرية الحقيقتين المشهورة في الدين: حقيقة أولى لا يجوز أن يعرفها إلا صفوة الصفوة من الناس وحقيقة ثانية عامية (وهي حقيقة بالمعنى المجازي فقط) تناسب عامة الناس وتلائم وضعهم ومكانتهم ومستوى عقولهم وعلى هؤلاء الاكتفاء بها وحدها. من أبرز الممارسين لنظرية الحقيقتين هذه ولنهج إلجام العوام عن علم الكلام المرتبط بها في يومنا هذا هي وزارات «الحقيقة والإعلام» على امتداد العالمين العربي والإسلامي، وفقاً لما كنت قد بيّنته في الفصل الأول من هذا الكتاب. كذلك، حين غضب بعض أمراء إسلام واقع الحال العربي في

(٣١) «إلجام العوام عن علم الكلام»، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٦.

الولايات المتحدة الأمريكية على المؤرخ والدبلوماسي المصري حسين أحمد أمين (نجل المؤرخ النهضوي الكبير أحمد أمين) أفهموه، بعد محاولتهم الفاشلة منعه من إلقاء محاضرة له في المركز الإسلامي في مدينة هيوستون في ولاية تكساس، أن مشكلتهم معه تكمن في ما يلي:

«... حاولنا، وفشلنا، أن نمنعك من إلقاء المحاضرة، غير أننا صادرنا كتابك وسحبنا نسخه من معرض الكتاب. حاولنا منعك وصادرنا كتابك ونحن نعلم حق العلم أننا في حاجة إليك، وأن الإسلام اليوم في حاجة إلى بعض أفكارك. غير أننا لن نسمح لهذه الأفكار بأن تصل إلى العامة إلا عن طريقنا نحن، وبالدرجة التي نحدّدها نحن».

«- تريدونها إذن كنسية في الإسلام؟».

«- سمها ما شئت. فنحن وأمثالنا حماة هذا الدين من خطرك وخطر أمثالك»[٣٢].

أما مشكلة رشدي فتكمن في أنه رفض نظرية الحقيقتين وباح في أدبه بذلك كما باح بالحقيقة وبالمعضلات والشكوك والأسئلة والتساؤلات والإحراجات الممنوعة أمام الجميع ووضعها، من حيث المبدأ، في متناول من يرغب من عامة الناس وخاصتهم. أضف إلى ذلك أن رشدي مصيب ومحق لأنه في زمن محو الأمية والتعليم الإلزامي وديمقراطية الثقافة وحرية تداول المعلومات والأفكار وحق كل مواطن ومواطنة في طلب أكبر قدر ممكن من العلم والتعليم وحقهما الأولي في تكوين الرأي والمحاكمة والنقد لم يعد بالإمكان إلجام العوام عن علم الكلام خاصة وأن جامعات العالمين العربي والإسلامي ومؤسسات التعليم العالي كلها فيهما تعج وتفيض بالعوام من أولاد الناس ومنذ زمن ليس بالقصير. بعبارة ثانية، إن الشكوك التي راودت أشخاصاً مثل الغزالي وأبي العلاء المعري ومحمد إقبال وأشباههم والأسئلة والتساؤلات التي حيرتهم والأزمات الروحية التي عصفت بهم لم تعد محصورة في أيامنا هذه في نخبة النخبة، أي أنها أصبحت في متناول العوام أيضاً. أو بلغة عصرنا أصبح كل مواطن (ومواطنة) تقريباً معرضاً لمثل هذه الشكوك والهموم والتساؤلات والأزمات مع إصراره على حقه في خوض التجربة بنفسه (أو نفسها) ليرى إلى أين ستوصله أو توصلها في نهاية المطاف. باح سلمان رشدي أيضاً بأنه ما من واحد منا إلا وفكر، في لحظة من لحظاته أو في طور من أطوار تطوره أو في مرحلة من مراحل دراسته وتعلمه ونموه الفكري والثقافي والعلمي والعقلي، بأفكار «مشبوهة» عن أشياء مثل الوحي والنبوة والألوهية والمعجزات والشيطان والقرآن كما راودته شكوك مكبوتة وأسئلة ممنوعة وتساؤلات محرمة عنها وحولها كلها. لذا أقول إن «الآيات الشيطانية» تبوح على هذا الصعيد بما هو مخبوء أصلاً في أعماق الغالبية العظمى من نفوس قرائها الممكنين

---

(٣٢) حسين أحمد أمين، «دليل المسلم الحزين لمقتضى السلوك في القرن العشرين»، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧، ص٣٣٦.

والمحتملين وتكشف لهم ما هو مكبوت ومقموع تحت السطح قليلاً في ذواتهم ومنهم من سيفرح، بالتالي، فرحاً كبيراً ومنهم من سيغضب غضباً شديداً. منهم من سيقول بانشراح وجدت شيئاً من نفسي وشكوكي وتجاربي وتاريخي في شخوص الرواية وتداعياتها وتساؤلاتها كما شعرت وكأن الكاتب يكتب عني، بصورة أو بأخرى، فيدفعني دفعاً لمواجهة نفسي وحقيقتي بلا واسطات أو تمويهات كما أني سعيد بهذه الوقفة الصريحة مع الذات وعلى الرغم من الألم الذي قد يرافقها في كثير من الأحيان. ومنهم من سيقول، ناقماً ساخطاً، لقد كشف عورتي وسطا على أعماقي، لقد عرّاني حتى من ورقة التوت الداخلية، لقد أنزل دفاعاتي كلها، لقد اعتدى على حرماتي السرية وأهان مكنونات نفسي الحميمة ... الخ، وفي هذا كله عنوان نجاح أدبه وفاعليته وتأثيره ونفوذه.

(٤) في حادثة «حجاب» باح رشدي أيضاً بالسؤال الصعب الذي أعرف أنه راود عقولنا العصرية بسرية وإلحاح كما كان قد راود عقول غيرنا منذ قديم الزمان: ماذا كان النبي يفعل وهو يجمع حوله هذا العدد الكبير من النساء والزوجات وأشباه الزوجات والمحظيات والسريات من جميع الأشكال والألوان والأعمار والجنسيات؟ هل كان يساير الأعراف السائدة؟ هل كان يعيش شروط مجتمعه وبيئته كأي قرشي عادي في زمانه؟ هل كان يشتغل بالسياسة كما يقال؟ هل كان يبني أول مؤسسة حريم محلية أسوة ببلاطات الإمبراطوريات المجاورة وقصورها استعداداً لتشييد مؤسسات الدولة العربية الناشئة على غرارها؟ أثبت خصوم رشدي ونقاده عن جاهزية عالية لاستنكار حادثة «حجاب» في «الآيات الشيطانية» وإدانتها وجاهزية أعلى للهروب والتهرب من تبعات مناقشتها صراحة وبصورة مباشرة ومفتوحة مفضلين طريق الأمان بالتعامي عن المشكلات التي تطرحها والأسئلة التي تحيل إليها نظراً لحساسية الموضوع البالغة ودقته القصوى. مازالوا هم أيضاً، في سلوكهم هذا، على مذهب الغزالي ونهج مدرسة الحقيقتين في إلجام العوام عن مثل هذا الكلام وإلجام الخواص عنه أيضاً أمام العوام وفي حضرتهم وعلى مرأى ومسمع منهم مع جواز البحث فيه، بما في ذلك التندر والتفكه به، في الجلسات الخاصة ومداولات النخبة المغلقة وحلقات الصفوة المحدودة الانتشار.

على سبيل المثال يتخلص الزميل الدكتور عبد الرزاق عيد في مقاله الذي تناولته سابقاً من مهمة مناقشة حادثة «حجاب» في الرواية وهمومها بسهولة فائقة بعدِّ الحادثة تحت مستوى النقاش والنقد أصلاً، نافياً عنها أية ميزة باستثناء الإساءة «إلى زوجات النبي بأسلوب بلدي ليس فيه قيمة فنية أو جمالية». أي لحظة بلوغ الدكتور عبد الرزاق النقطة الحساسة والمقاطع الحرجة في الرواية ينسى فجأة كل ما كان قد قاله عن أهمية «تعدد القراءات» في تناول الأدب؛ وعن دور «القراءة التي تطمح

لأن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية في نظام الخطاب الروائي ذاته» ؛ وعن «انفتاح النص على القراءات والاحتمالات والتناص» ؛ وعن منهج «الفهم ، فالشرح ، فالتفسير ثم الانتقال إلى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحيل دون الفهم الواحد» الخ ، رافضاً تطبيق أي جزء من هذا كله على حادثة «حجاب» وعلى النص الروائي الذي يحكيها ويقدمها . فبدلاً من أن يمتحن الزميل الدكتور هذا المنهج المتقدم والواعد في التعامل مع النص الروائي على المقاطع الأصعب والأدق من «الآيات الشيطانية» نجده يرتد إلى منهج الفهم الواحد والقراءة الواحدة والمستوى الدلالي الواحد والإحالة الوحيدة والموحَّدة في تناوله لها وفي طردها من دائرة النقد الأدبي الراقي كلها بنفي سهل وسريع لأية ميزات أدبية أو جمالية أو فنية عنها مغلباً بذلك خصائصها الهجائية والقدحية على كل ما عداها .

أعتقد ، بالمقابل ، أن حادثة «حجاب» في الرواية تقبل بامتياز تعدد القراءات وتنوع الدلالات والاحتمالات والتفسيرات والتأويلات والإحالات وتطلبها كلها بجدارة فائقة وذلك على ضوء مجموعة من الاعتبارات النقدية التي سأعددها (على سبيل المثال وليس الحصر طبعاً) بعد التذكير بأبرز وقائع الحادثة نفسها :

(أ) بعد دخول ماحوند مدينة جاهلية فاتحاً ، أمر بإحضار خصمه الشاعر الساخر والهجّاء بعل حياً أو ميتاً .

(ب) اختبأ بعل في البيت العمومي «حجاب» متخفياً في زي أحد الخصيان من حراس الدار .

(جـ) رغبة منه في الانتقام من خصمه المنتصر نسج بعل لنفسه فانتازيا مهلوسة هائلة تقمص فيها هو دور الخصم . واستكمالاً لوهمه الانتقامي أطلق على بنات «حجاب» أسماء زوجات العدو وأسند إليهن أدوار خديجة وعائشة وزينب والسوداء الخ .

(د) بعد اعتقال بعل وإحضاره أمام ماحوند روى حلمه أمام جمع غفير من الناس فكانت القهقهة عالية ومدوية . اعتبر الشاعر العاجز تماماً الآن أن انتقامه قد تم بنجاح على الرغم من كل شيء ومشى إلى موته إعداماً مفتوح العينين كلياً ومرفوع الرأس تماماً .

أريد أن أقترح الآن أنه بإمكاننا قراءة حادثة «حجاب» وإعادة قراءتها على ضوء اعتبارات ومشكلات وإحالات وتجارب من النوع التالي :

(أ) مسألة علاقة الحركات الثورية التاريخية الصاعدة والمنتصرة بالمثقفين والفنانين والشعراء والعلماء والنقاد الخ ، وعلاقة هؤلاء بها كخصوم أو كأنصار أو كأتباع أو كأدوات أو كحياديين ، على سبيل المثال تعقيدات علاقة سلمان الفارسي وبعل بماحوند في «الآيات الشيطانية» .

(ب) صراع النبي مع الشعراء وأشباههم كمنافسين محتملين ـ خاصة بعد اتهامه الأول بأنه واحد منهم ـ وكرهه لهم إلا إذا كانوا في صفه ومن المدافعين عن قضيته ورسالته، أي إلا إذا تحولوا إلى أداة أيديولوجية موضوعة تحت تصرفه. ماذا يحدث للمثقف أو الفنان أو الشاعر الذي يصطدم بهذا الموقف من موقع الضعف؟ فرَّ سلمان الفارسي في رواية رشدي في حين لاقى بعل حتفه بسبب إصراره على موقفه. معروف كذلك أن لهذه المعضلة تاريخاً طويلاً. فأفلاطون أيضاً كان يكره الشعراء ويعدهم عنصر إفساد في الأرض مما دعاه إلى طردهم من مدينته الفاضلة بغرض إنقاذها من شرهم المحتمل وشر الغاوين الذين يتبعونهم. لكن المدن الفاضلة الخالية من الشعراء هي التي ظلت خيالاً وسراباً وطوباويات في الوقت الذي خلّد فيه التاريخ المدن التي كانت تعج دوماً بالشعراء وأمثالهم وأقرانهم وتفيض بالغاوين الذين كانوا يتبعونهم. بعبارة أخرى، إن تجاهلنا للمعضلة لن يلغيها كما أن محاولات الهروب منها لن تزيلها لأن من طبيعة الحياة والتاريخ والسياسة أن تعيد طرحها على البشر باستمرار وفي اللحظات المناسبة، وكان الشعراء والأدباء ومازالوا هم أدوات هذا الطرح والمعبرين الرئيسيين عنه. لذا يحضرني، بهذه المناسبة، الحوار التالي بين شاعر الحركة ورقيبها الأيديولوجي وبوليسها الفكري من جهة، وبين الشاعر فحسب، من جهة ثانية:

«حسان: في هذا الكلام تجديف على الله.

الحطيئة: لن تعلمني كيف أصوغ كلامي.

حسان: تريد أن تذكرني أنك شاعر؟

الحطيئة: طبعاً أنا شاعر

حسان: لست وحدك الشاعر

الحطيئة: أنا أعرف أيضاً أنك شاعر.

حسان: وهل قلت شعراً يخدم الله ورسوله

الحطيئة: أنا لا أقول إلا ما يخدم نفسي وعيالي.

حسان: مازال قلبك زائغاً، ألم تفهم بعد أن الدعوة الجديدة هي التي تخدم نفسك وعيالك؟

الحطيئة: لم أر شيئاً بعد.

حسان: بدأ الزيغ يظهر، منذ أن انتقل رسول الله إلى جوار ربه والمنافقون يكشفون أقنعتهم...

حسان: **«بهلوء»** لا لا هذا ليس شعراً إنك تخترع شيئاً لا وجود له وهذا كذب لم يسمح به الله ورسوله.

الحطيئة: يا حسان هذا شعر

حسـان: «وهو يشير إلى ورقة بين يديه» وأين حدثت هذه القصة؟

الحطيئة: لا أدري

حسـان: لا تدري؟

الحطيئة: تخيلتها

حسـان: يعني أنك لفقتها، تعني أنها كلها كذب وافتراء.

الحطيئة: حسان. أهكذا تقرأ الشعر؟

حسـان: إنك تسيء إلى سمعة الإسلام...

الحطيئة: يا حسان. الشعر يخلق عالمه

حسـان: يخلق؟ أعوذ بالله منك. لا خلق إلا لله أيها الكافر.

الحطيئة: كما تشاء ـ كما تشاء. لا يخلق بل يبتكر، يخترع، يستولد المهم إنه من خلال صنعه لعالمه الخاص به يخدم القيم التي تريدها.

حسـان: ولم هذا اللف والدوران، لم لا تقول شعرك في قيم الاسلام مباشرة.

الحطيئة: ليس المهم امتداح هذه القيم. المهم أن نخلق «يستدرك» عفواً المهم أن نجدد في الشعر بمقدار ما جدد الاسلام في الحياة وخلال ذلك يتضح تقديسنا لهذه القيم»*.

والآن أريد أن أسأل الزميل الدكتور عبد الرزاق ما المانع في أن يستكشف النقد حادثة «حجاب» على ضوء هذه المسائل كلها ويتوغل فيها ويقدم رؤيته لها ولملابساتها وتناقضاتها ونتائجها؟

(حـ) أسلوب رشدي في هجاء مؤسسة الحريم العربية ـ الإسلامية العتيقة بالعودة إلى بذورها الأولى وعبر اختلاق أنتي ـ حريم مبكّر يعكس الأصل الأول بكل تفاصيله وشخوصه ومشاحناته ومتاعبه وحسده وغيرته ولكن بصورة مقلوبة تماماً مثل انعكاس صورة الشيء في المرآة. البيت العمومي «حجاب» هو حريم مضاد أو الحريم معكوساً لأنه إذا كان الحريم ملكاً لرجل واحد فإن البيت العمومي ملك للرجال جميعاً وما المانع في أن نرى إلى أين ستقودنا هذه المقارنة بينهما؟ هجاء الضد عبر الضد ومديح الضد بواسطة الضد ومقابلة الضد بالضد: النبي الذي اتُهم بأنه شاعر في مواجهة الشاعر الذي هلوس بأنه نبي، ألا يستحق هذا الأسلوب مزيداً من القراءة والتمعن والنقاش والنقد والتفسير خاصة إذا تذكرنا أن «حجاب» في «الآيات الشيطانية» هو أيضاً نوع من المعارضة الأدبية (وغير الأدبية) لمؤسسة الحريم وفكرتها؟

(د) كيف ينتقم العاجز أو المهزوم؟ بطرق شتى وأساليب متنوعة ولكن يبقى أبرزها وأقربها منالاً

* ممدوح عدوان، مسرحية «ليل العبيد»، مطابع الإدارة السياسية في الجيش، دمشق، ١٩٧٦، ص١٠١، ١٢٠-١٢٣.

التخيلات والهلوسات والتصورات والمنامات وأحلام اليقظة. أمشي في الطريق إلى مركز عملي. يقطع طريقي عنصر مسلح دون سبب ظاهر أو حتى محاولة تفسير أو تبرير. فعل تعسفي خالص أشعر أمامه بالمهانة والحنق والاحتقان والذل واحتقار النفس، لكن ما باليد حيلة. في مركز عملي أنتقم منه ومن نفسي ومن هذا العجز على مستوى التخيلات وأحلام اليقظة. أتصور في نفسي: كان يجب أن أقول له كذا وكذا. كان يجب أن لا أسمح له بأن يفتشني جسدياً كان يجب ... الخ. أرى نفسي للحظة قوياً، شجاعاً، مقداماً، مسلحاً مثله أو محمياً بقوة تعادل قوة حمايته أو ربما تفوقها، فأحلم أني أرد على إهاناته بإهانات أعظم وعلى شتائمه بشتائم أكبر: يا أخو الكذا والكذا ... أمك شـ... إلى آخر الشتائم الشعبية المتداولة ... سأفضح حريمك وأفعل كيت وكيت بأمك وأختك وامرأتك الخ. تجربة عادية في حياتنا وما من مواطن إلا وهو مرشح للمرور بتجربة ما تشبهها. لنفترض الآن أن مخرجاً سينمائياً أراد تصوير هذه الحادثة من أولها إلى آخرها. عند نقطة معينة قد يعرض على الشاشة أخت هذا العنصر في وضع جنسي مشين تعبيراً عن حالتي النفسية وقتها وعما كنت أتمناه له ولحريمه في تلك اللحظة وعن معنى شتيمتي له يومها. أو قد يعرض لنا أمه في بيت عمومي إيصالاً للرسالة التي عبّرت له عنها وتصويراً للمصير الذي أردته، عبر شتائمي، لأعز مخلوق عنده في هذه الحياة. هل في هذا كله إساءة إلى أمهات الناس وأخواتهم بأسلوب هجائي بلدي رخيص أم فيه تعبير سينمائي جاد ـ قد يكون ذا قيمة جمالية وقد لا يكون ـ عما كان يجول حقاً في خاطري وعما كنت أشعر به بقوة وعنف من أحاسيس أمام ذلك العنصر وفي مواجهة عسفه؟ بهذا المعنى صوّر رشدي انتقام بعل الخيالي والمختلق والعاجز تماماً من خصمه المنتصر ماحوند بفضح حريمه في الخيال وبنقلهن من حرمهن المحصن إلى البيت العمومي «حجاب» وبمضاجعتهن والزواج منهن هناك في المنام. كيف انتقم صلاح الدين شامشا من بريطانيا في «الآيات الشيطانية» بعد تجربته المرة معها وبعد امتهانها له كل هذه المرات؟ حلم بأنه يركب جلالة الملكة بذاتها[٣٣]. هل تسيء هذه الصورة إلى الذات الملكية الكريمة حقاً وبأسلوب هجائي قدحي بلدي رخيص أم أنها تعبّر عن شيء أهم وأعمق يطال علاقات القوة في الحياة وعن أحابيل الناس وألاعيبهم النفسية والسلوكية في التعامل معها والتحايل عليها واتقاء شرها والتصالح معها، بشكل من الأشكال، حتى يتمكنوا من الاستمرار في الحياة؟ أدرك، طبعاً، أنه حتى الاعتراف بفكرة الانتقام في الحلم والمنام أصبحت صعبة على الناس في هذه الأيام.

---

(٣٣) «الآيات الشيطانية»، ص١٦٩.

III

كنت قد ذكرت في مقدمة كتاب «ذهنية التحريم» أن «ما نجم عن «الآيات الشيطانية» من تفاعلات وردود فعل ومناقشات يشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً» وأنها «أول رواية سجالية ساخرة في العصور الحديثة تجمع الغرب العلماني والشرق الإسلامي معاً في فضيحة أدبية كبرى واحدة وتقحمهما معاً في القضية الفكرية ـ السياسية ـ الأيديولوجية العالمية ذاتها مما لم يعرف له التاريخ المعاصر شبيهاً». بعد هذا التشخيص طرحت على نفسي وعلى القارئ السؤال التالي دون أية محاولة للإجابة عنه:

> «ماذا جرى في العالم مؤخراً حتى يثير عمل أدبي إنكليزي يتناول الهند وأوروبا والروايات الإسلامية التراثية مادة أدبية أولية له ردود فعل هائلة لا سابقة لها في التاريخ الحديث وعبر القارات والمحيطات، في الشرق الإسلامي كما في الغرب العلماني، في الهند المتكثرة الآلهة والمتعددة الديانات، كما في أفريقيا المتنوعة المذاهب والقبائل والملل والنحل، علماً بأن ذلك كله تم قبل أن تترجم الرواية إلى أية لغة من لغات العالم الأخرى؟».

أعتقد الآن أن الجواب يكمن في ظاهرة العولمة التي أخذت تجتاح منذ فترة قريبة نسبياً الكرة الأرضية كلها بشعوبها ومجتمعاتها وبلدانها ودولها وثقافاتها وحضاراتها كافة ودون أي تمييز إلا بالحجوم والدرجات والسرعات. ومن شأن هذا الجواب العام والأولي أن يستدعي أسئلة هامة أخرى ويضعها بإلحاح على جدول أعمال الفكر النقدي الراهن، من ناحية، وجدول أعمال التحليل الثقافي ـ التاريخي المعاصر، من ناحية ثانية. أسئلة من نوع:

(أ) هل نشهد بروز أدب عالمي حقيقي جديد يتجاوز التراثات الأدبية المحلية والوطنية والقومية التي لا تعد ولا تحصى وما هو دور أدباء العالم الطرفي التابع في صناعة هذا الشكل الأدبي الطارئ وفي إرساء دعائمه وتغذيته ونشره ودفعه قدماً؟

(ب) هل نحن أمام صيرورة توحيدية ما للعالم المعاصر ليس اقتصادياً وتجارياً واتصالاتياً وتكنولوجياً فحسب، بل وثقافياً أيضاً بمعنى احتمال نشوء بنية ثقافية عالمية عُليا ما تنضاف إلى بنية الثقافات العالية المحلية في كل مكان والتي تستند هي بدورها إلى قاعدة ثقافية وسطى قوامها جمهور المتعلمين في كل بلد وصولاً إلى ثقافة القاعدة الشعبية الواسعة في كل منطقة من مناطق العالم؟

أعود لأقول، أولاً، إن مفتاح الأجوبة عن هذا النوع من الأسئلة مرهون بظاهرة العولمة ذاتها وبفهمنا لحركة نموها واتساعها وميولها وتناقضاتها وثانياً، إن تقدم العولمة وتسارعها هو الذي صنع الشروط الضرورية والكافية لتحول رواية رشدي من حدث إسلامي داخلي مزعج إلى انفجار عالمي طاغٍ ولتحول مشكلة إيرانية إنكليزية متوقعة إلى قضية عالمية شاملة ولتحول «فتوى» إيرانية ثورية إلى أزمة دولية عارمة.

ليس هنا المجال المناسب بالتأكيد لتحليل ظاهرة العولمة ودراستها أو لتقديم توصيف دقيق لتجلياتها لذا سأكتفي في الوقت الحاضر بالتعريف الأولي التالي لها: العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها. ويستتبع هذا التعريف التحديد التالي بالنسبة للجانب الآخر من المعادلة: بعد اختراق علاقات الإنتاج الرأسمالية للتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الطرفية على سطح الكرة الأرضية كلها تعني العولمة حركة صعود تلك العلاقات إلى مواقع السيادة والسيطرة والحسم النهائي في حياة التشكيلات المذكورة. شيء شبيه يمكن أن يقال، على ما يبدو لي، عن التشكيلة «الاشتراكية» القائمة حالياً في الصين وتلك التي كانت سائدة في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية عموماً (مع حفظ الفوارق وبعض التحفظات). يظهر أن هذه النقلة النوعية في حياة نمط الإنتاج الرأسمالي العالمي كانت قد أخذت بالتبلور منذ حوالي ربع قرن إلا أن الاهتمام العالمي واليومي المكثف بها لم يبدأ حقاً إلا لحظة زوال الاتحاد السوفيتي الفجائي من الوجود وتسارع نمو العولمة وانتشارها تسارعاً هائلاً بعد إزاحة المانع الأخير المتبقي في وجه اندفاعها على النحو الذي نشاهده اليوم.

والذي أريد قوله الآن هو أن «الآيات الشيطانية» هي، شكلاً ومضموناً، رواية العولمة ورواية آلياتها وتجلياتها وتأثيراتها وتناقضاتها بامتياز. وبما أن المسرح الحقيقي الذي تتزاحم عليه أحداث هذه الدراما العالمية والذي تُخاض فوقه معاركها هو العالم الطرفي من جهة والعالم الشيوعي سابقاً من جهة ثانية، لا غرابة في أن لا يكون روائي العولمة الأول غربياً أو أوروبياً أو أمريكياً وفي أن يكون هندياً مهاجراً إلى إحدى دول المركز الكلاسيكية. كذلك يبدو لي واضحاً الآن أن رشدي الروائي تنبه إلى هذا التطور الحاصل عالمياً قبل الجميع وأنه نجح في التقاطه فنياً وفي التعبير عنه أدبياً ليس قبل غيره فحسب، بل وبصورة أفضل وأعمق وأكثر شمولاً من أقرانه جميعاً. بهذا المعنى «الآيات الشيطانية» هي الابنة الشرعية والممثلة الرسمية للحظة التحول النوعي تلك وما مصادفة صدورها قبل سنة واحدة فقط من زوال العقبة الشيوعية المتبقية (١٩٨٩) في وجه اندفاع العولمة في

الاتجاهات كلها إلا تأكيداً لمكانتها هذه.

من المفيد هنا استذكار حقيقة جورجي لوكاش القائلة «بأن الأشكال الفنية تصعد وتتراجع بصعود وتراجع صورة حقبتها». هل العولمة حقبة جديدة صاعدة؟ ما هي صورتها إذن؟ هل بدأت الأشكال الفنية الملائمة لتلك الصورة بالصعود مع صعودها؟ ليست لدي أجوبة أكيدة ولا أعتقد أن أحداً يعلم الجواب حقاً بعد. أميل، بحذر وتردد، إلى الإجابة بنعم لأن العولمة تبدو في الوقت الحاضر وكأنها قوة لا ترد أو وكأنها قدر ومصير لا مفر منهما للبشرية جمعاء، أي تبدو وكأنها مملكة الضرورة بامتياز وعلى كل ما عداها أن يتكيف معها وإلا تهمش أو انقرض أو شبه انقرض أو انتهى إلى مزبلة التاريخ الشهيرة. و«الآيات الشيطانية» هي اليوم، بهذا المعيار، الشكل التجريبي الأقوى والأرقى والأشمل للتعبير عن صورة العولمة الأولية ولمحاكاة صيرورتها وديناميكيتها واتجاهاتها وتأثيراتها في كل شيء وفي كل مكان تقريباً على سطح الكرة الأرضية. من هنا رد الفعل السلبي عليها من جانب قراء ونقاد كثيرين من أصحاب الذوق الفني المحافظ والقناعات الأدبية والنقدية التقليدية. أما مصدر حذري وترددي وتحفظاتي عند إطلاق مثل هذه الأحكام فهو الدرس الذي تعلمته من لوكاش نفسه وأقصد أولاً، إعلانه المتسرع، في خاتمة كتابه الشهير «نظرية الرواية»، تجاوز أدب دوستويفسكي نهائياً الشكل الأدبي السائد والمعروف للرواية الأوروبية يومها. ثانياً، عدّه المتسرع أيضاً أعمال الأديب الروسي المذكور بمثابة الإرهاصات الأولى لصعود الشكل الفني الجديد الملائم لصورة الحقبة الجديدة الصاعدة. ثالثاً، تصنيفه الخاطئ لرواية «عوليس» ـ أي الشكل الأدبي الروائي الجديد حقاً ـ في عداد الرواية الطبيعية (على طريقة إميل زولا) المسجِّلة للحقبة الحداثية التي أنتجتها لا أكثر. مع ذلك أتجرأ على القول بأن المستقبل قد يبين أن رواية رشدي تشكل بالنسبة لظاهرة العولمة اليوم ما شكلته ثلاثية نجيب محفوظ بالنسبة لظاهرة القاهرة بين الحربين والثورتين وما شكلته روايات إميل زولا الطبيعية بالنسبة لظاهرة باريس كعاصمة للقرن التاسع عشر بأكمله. إذا ثبت صواب هذا التحليل يمكننا اعتبار «الآيات الشيطانية»، بالتالي، أكثر المحاولات تجريبية وجرأة وتقدماً وهجائية وسخرية لإنتاج شكل أدبي روائي قادر:

ـ على التعبير عن صيرورة العولمة وتجلياتها وآثارها وحاجاتها وتطلعاتها وقواها وميولها وغاياتها.

ـ على رصد معالم العولمة ومنطقها ومسارات تطورها وإمكاناتها الداخلية وانعكاساتها الخارجية وتناقضاتها الكامنة والفعلية.

ـ على محاكاة حركيتها وديناميكيتها وتفجرها وزمانيتها ومكانيتها وتسارعها وأشكال الحياة التي

تفرضها وأنواع الذوات التي تنتجها .

ـ على تمثيل تأثيراتها الفعلية المتناقضة والمتضاربة والمختلطة على حياة الناس كجماعات وكثقافات وكتقاليد وكمجتمعات وكذهنيات وكأديان وكطبقات وكحضارات .

بإمكاننا ، إذن ، وصف الرواية وصاحبها بعدة أوصاف محددة استناداً إلى ما ذكرته أعلاه :

ـ سلمان رشدي هو رائد نثر العولمة وأدبها الروائي .

ـ تقدم لنا روايته الصورة الأدق والأكثر تفصيلاً وحميمية عن الإنسان «المعولم» في كل مكان عند نهاية القرن العشرين ونهاية العصر الألفي معه . صلاح الدين شامشا هو صاحب الألف صوت وصوت دون أن يكون أي صوت منها هو صوته .

ـ إذا سمحنا لأنفسنا باستعارة جزء من عنوان كتاب الناقد الأمريكي الكبير فريدريك جيمسون[٣٤] لقلنا إن «الآيات الشيطانية» هي التعبير الروائي الأفضل والأدق في الوقت الحاضر عن «المنطق الثقافي للرأسمالية المتعولمة» .

ـ الرواية هي إعادة إنتاج على مستوى النص الروائي لحال العولمة وديالكتيك سيرورتها على أنقاض حركات التحرر المحلي والاستقلال الوطني السابقة وعلى أنقاض مشاريعها المحبطة وبنياتها الهشة وأحلامها الضائعة وإنجازاتها الناقصة .

ـ تمثل الرواية في وقت واحد ذروة الاستقلال الذاتي للفن والأدب المعاصرين من ناحية وذروة اختراق الأدب والفن المعاصرين للسياسي والاجتماعي والأيديولوجي والديني ، من ناحية ثانية .

إذا كانت «الآيات الشيطانية» هي الرواية الممتازة للعولمة اليوم فلابد لها من أن تكون ، بالتالي ، الرواية العالمية بامتياز . أعود لأطرح السؤال الذي بدأت به هذا الخط في التفكير : هل ستؤدي العولمة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والتجارية والاتصالاتية إلى نشوء بنية ثقافية «عولمية» جديدة عليا تموضع نفسها فوق البنيات الثقافية العالية المعروفة في كل مكان من العالم والتي تستند بدورها إلى قاعدة ثقافية وسطى ترتكز هي بدورها أيضاً إلى الثقافة الشعبية الواسعة لهذا البلد أو ذاك؟ يعني الجواب بالإيجاب أن رواية عالمية وعولمية مثل «الآيات الشيطانية» تشكل ، في الوقت الحاضر ، طليعة حركة أدبية وفنية عالمية وعولمية مقبلة علينا بلا شك .

---

(٣٤) أنظر كتابه الهام : «ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» .
Frederic Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso Books, London, 1991.

أعتقد أن أول من طرح فكرة شيء اسمه «أدب عالمي» هو غوته (Weltliteratur) كما توقع ماركس في «البيان الشيوعي» نشوء أدب عالمي حقيقي ينضاف إلى التقاليد الأدبية الوطنية والمحلية لكل ثقافة من ثقافات العالم ويتجاوزها، في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه وبسبب عالميته التي لم يعد الرجوع عنها ممكناً. بطبيعة الحال لا يمكن لفكرة «الأدب العالمي» (أو العولمي) هنا أن تعني مجرد تجميع روائع الكتب والروايات والمسرحيات والقصائد الخ التي أنتجتها آداب العالم المختلفة وحضاراتها المتنوعة على امتداد أية حقبة من حقبات التاريخ ومن ثم رفعها إلى مستوى أعلى بحيث تشكل شيئاً ما نسميه «بالأدب العالمي». كما أنها لا يمكن أن تعني انتقاء الأعظم والأفضل والأبقى في لغات العالم الكبرى وآدابها وثقافاتها في محاولة لمزج بعضها بالبعض الآخر بحيث تعطينا تركيباً أعلى ما اسمه «أدب عالمي». ولا تعني فكرة الأدب العالمي بالتأكيد تلك الكتب والروايات والمسرحيات والقصائد وما إليه التي تُعجب أصحاب دول المركز وتجذب اهتمامهم فتنتقى، بالتالي، للترجمة والقراءة والتداول والاستمتاع والنقد والتنظير والجوائز لأن الفارق النوعي كبير بين الأدب الذي يفرض نفسه عالمياً على العالم كله وبين الأدب العالمي أو العولمي بالمعنى الدقيق للعبارة، أي ذلك الأدب الذي يتناول عولمة العالم كمادة له ويستلهمها كشكل ويعكسها كنص ويحملها كهم ويعالجها كموضوع. لا تكمن عالمية وعولمية «الآيات الشيطانية» في أي من هذه الاعتبارات إذن وإن كان فيها شيء من كل واحدة منها دون ريب. تجاوز رشدي في أدبه كذلك روايات الشرق/ غرب المعهودة. وأقصد الروايات التي أنتجها أدباء غربيون، ومن مواقع الغرب، عن الهند والصين أو أفريقيا أو العالم العربي من ناحية والروايات التي أنتجها أدباء شرقيون، ومن مواقع الشرق، عن أوروبا أو أمريكا أو الغرب عموماً بعد تجربة ما لهم هناك، من ناحية ثانية. كما تجاوز رشدي بشكل خاص، أولاً، ذلك الأديب الغربي الذاهب إلى الشرق بحثاً عن الروح أو عن تجربة صوفية ما أو عن أسرار الكون والحياة أو عن زمن أوروبي ضائع ومفقود وثانياً، ذلك الأديب الشرقي الذاهب إلى الغرب بحثاً عن الحرية أو النهضة أو العلم أو التقدم أو الديمقراطية أو المستقبل أو الانتقام أو المرأة (الشقراء دوماً وزرقاء العينين دوماً). كذلك خرج سلمان رشدي كلياً من وعن أطر الرواية التقليدية المكتوبة خصيصاً لجمهور أوروبي بالدرجة الأولى أو لجمهور عربي فقط أو لجمهور هندي دون غيره كما كسر آلياتها وأعرافها وتقاليدها وأنماطها كلها وإلى غير رجعة.

إن تجاوز «الآيات الشيطانية» الاعتبارات المذكورة كلها أعلاه هو الذي يعطيها نكهتها العالمية

وطابعها العولمي المسيطر وهو الذي يفسر، جزئياً على أقل تقدير، الأبعاد العالمية لردود الفعل الإسلامية والهندية والأفريقية والغربية عليها ودفعة واحدة مما ليس له سابق مثيل في تاريخ الأدب الحديث والقديم. أضف إلى ذلك أن الرواية تتناول الهند والإسلام وبريطانيا وإيران والغرب والجاليات العالم ثالثية في بريطانيا نفسها، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، دون أن تتحول هي إلى رواية هندية عن الإسلام، مثلاً، أو إلى رواية إنكليزية عن الشرق أو إلى رواية عالم ثالثية عن الغرب أو إلى رواية مهاجرين عن محيطهم الأوروبي الغربي وتجاربهم معه، إنها رواية هذه الأشياء كلها وأكثر بكثير. بعبارة ثانية، إن هذا الفائض هو الذي يجعلها رواية عالمية بمعنى جديد وخاص وأصيل قريب من فكرة غوته عن «الأدب العالمي» ومن طرح ماركس لاحتمال نشوء أدب كهذا في المستقبل العالمي القريب. في الواقع إن الهند والباكستان وأوروبا والجاليات الخ في الرواية لم تعد تتجاور أو تتزامن أو تتعايش أو تتبادل التأثير الخارجي عند خطوط التماس فيما بينها على الطريقة القديمة في الوجود، بل أخذ يكون بعضها البعض الآخر عضوياً وفي الصميم في ظل نظام العولمة المهيمن وبفعل آلياته السريعة والنافذة وبتوسطها وذلك على مستويات الحياة جميعها اقتصادياً وتجارياً وعلمياً ولغوياً واستعمارياً وأنتي ـ استعمارياً وسياسياً ودينياً وثقافياً وفنياً وإعلامياً واستهلاكياً وجنسياً وشخصياً. ترصد الرواية بالتالي وفي لحظة واحدة:

(أ) إحالة العولمة بسرعة مذهلة لكثير من الحدود التقليدية والفوارق الموروثة والخصائص المميزة والهويات المتحجرة والعصبيات الماضية والعقليات الفائتة والثقافات الراكدة والأزمنة المحلية والأمكنة المغلقة إلى مزبلة التاريخ، على ما يبدو.

(ب) الآثار المدمرة لهذه الصيرورة العالمية ـ التاريخية الهائلة على ثقافات مقدسة وحضارات عريقة وديانات مكرّسة وأنماط حياة حميمة وتراثات عتيقة وشعوب مستقرة وأمم عزيزة.

ينطوي أدب رشدي كذلك على قصة مدينتين: بومباي وتلك المدينة الأخرى التي يسكنها مهاجرو العالم الثالث في قلب ألمع العواصم الأوروبية إلى جانب باريس، أي لندن. ونحن نعرف أن رشدي تعامل في أدبه مع بومباي ومع لندن الأخرى هذه كما تعامل بالزاك مع باريس وديكنز مع لندن وجويس مع دابلين ونجيب محفوظ مع القاهرة ولكن مع فارق هام وحاسم. يستقبل رشدي مدينتيه ويعيد إنتاجهما أدبياً وتقديمهما روائياً في ظل واقعة العولمة التي تجتاح الإنسانية جمعاء حالياً مع التأكيد على رصد آثارها التراجيكوميدية في تفاصيل حياة هذا الحشد الكبير من الشخصيات الواقعة في شراكها وأسرها ودوامتها والمجاهدة للتكيف معها أو الاستفادة منها أو

ركوب موجتها أو اتقاء شرها بصورة أو بأخرى. لذا تراقب «الآيات الشيطانية» بدقة سلوك هؤلاء الناس المعولمين، قسراً أو طوعاً أو بين بين، وترصد عاداتهم وقيمهم ومعاييرهم ومعتقداتهم وتقلباتهم وتنقلاتهم ومفاهيمهم ووعيهم وألاعيبهم وحيلهم وممارساتهم الفردية والشخصية والاجتماعية والجنسية والتجارية والمالية. تراقبها وترصدها كما تتجلى كلها في تفاعلهم مع العولمة كواقعة طاغية لا حول ولا قوة لهم إزاءها وكإطار لا مفر منه لنشاطهم وتحركاتهم وقراراتهم واختياراتهم وأفعالهم جميعها. تبدو الشخصيات المعولمة جيداً عند رشدي مطاطية، متقلبة، خاوية، سطوحاً بلا داخل، أدواراً بلا دور، أصواتاً بلا صوت، منامات بلا حلم، شخصيات متسلقة على الحياة، عائمة على وجه الأحداث، لا يبدو العالم لها إلا كمتتالية من الفرص والمصادفات والرهانات والتجارب والمغامرات والانتهازات والمراكمات. بعبارة ثانية إذا كانت العولمة اليوم هي «إمبراطورية الفوضى» على الصعيد العالمي، على حد تعبير سمير أمين، فإن «الآيات الشيطانية» هي رواية «إمبراطورية الفوضى» هذه على الصعيد العالمي كذلك. وكما حاول سمير أمين رصد هذه الفوضى وتفسيرها وفهم منطقها وقول شيء ما مهم عنها على طريقة العالم والاقتصادي العارف حاول سلمان رشدي هو أيضاً رصد الفوضى ذاتها وتفسيرها وفهم منطقها وقول شيء ما مهم عنها على طريقة الفنان والأديب الروائي العارف والمجرّب أيضاً (كثيراً ما حاول أشباه سمير أمين وأشباه سلمان رشدي عندنا تغيير العالم لكن المطلوب في هذه اللحظة، على ما يبدو لي، هو فهمه وتفسيره بشكل أفضل وقبل فوات الأوان). ولتحقيق غرضه حشد رشدي ببراعة فائقة جهازاً هائلاً من المفردات والاستعارات والكنايات والتوريات والمجازات والتشبيهات والرموز والإيحاءات والإيماءات المستمدة من مختلف اللغات والثقافات والآداب والأديان والطبقات والأعراق واضعاً إياها كلها في خدمة محاولته الرائدة لالتقاط نبض العولمة فنياً وتصويرها روائياً والتعبير عنها أدبياً ومحاكاتها نصوصياً. طبعاً، باستطاعة الناقد الأدبي المحترف الكشف عن الصلة الوثيقة بين التراكيب اللغوية التي اخترعها رشدي والاستعارات التي ابتكرها والمجازات التي ابتدعها والرموز التي صنعها والمفردات التي سطا عليها، من ناحية، وبين معالم الشرط التاريخي الجديد الذي تعيشه الإنسانية اليوم والذي يعمل الروائي على تصوير صيرورته وتقديم شخوصه والسخرية من ادعاءاته وهجاء مزاعمه، من ناحية ثانية.

طوّع رشدي، بالإضافة إلى ذلك، أسلوب «تيار الوعي» الجويسي ـ الفوكنري في الرواية المعاصرة بجعله (أي الأسلوب) الأداة الروائية الرئيسية للتعبير عن دفق تيار العولمة نفسه ومحاكاة

حركيته وكثافته وسرعته والتهاميته وانفلاته وتقلباته وفوضويته وتفاوتاته وأوهامه وغاياته وتناقضاته. والأهم من ذلك كله أن «تيار الوعي» هذا لا يعود عند رشدي نوعاً من استعادة الذات لحرية داخلية في مواجهة عالم من الضرورة والقسر والجماد والتشييئ والأشياء، بل يتحول هو أيضاً إلى امتداد عادي وطبيعي لتيار العولمة نفسه بقواه الآسرة للذات وضروراته الخانقة لها وأشيائه المفروضة عليها وتشييئاته المقيدة لها والمعتقلة لحريتها. في ظل العولمة لا تعود قوى الذات الداخلية الحرة هي التي تحرك تيار الوعي وتدفعه، بل قوى العولمة الخارجية القاهرة تماماً كما هي الحال اليوم بالنسبة للقوى الخارجية المحركة فعلاً للثقافات والحضارات والمجتمعات التي تجتاحها العولمة في الوقت الحاضر. يبقى أن أقول إنه ما كان يمكن لرواية العولمة هذه أن تكتب إلا باللغة الإنكليزية: أولاً، لأن الإنكليزية هي لغة العولمة بامتياز، كما نعرف جميعاً، وثانياً، لأن لغة الهند الرسمية والموحِّدة هي الإنكليزية دون أن تكون لغتها الوحيدة بطبيعة الحال. لنلاحظ أيضاً أن رشدي زاد في عولمة اللغة الإنكليزية ذاتها ـ في لحظة الكتابة الروائية ـ بإخضاعها إلى صيرورة هائلة من التهجين والتكسير والتطعيم والتعديل والاختراق والتوليد والتمييع بما يتناسب مع أغراضه الفنية ويتلاءم مع أهدافه التعبيرية (لنتصور ماذا كان سيحدث لو أن روائياً كبيراً تعامل مع اللغة العربية بطريقة مشابهة؟!). في الواقع لم يكتف رشدي باقتطاع مساحات شاسعة لنفسه من نسيج لغة المستعمر الكلاسيكية ـ على طريقة الجيل الجديد من أدباء العالم الثالث الذين يكتبون بالإنكليزية ـ بل تعدى ذلك إلى حقنها بكمية محترمة من مفردات عاميات المستعمرات ومن تراكيب لهجاتها المحلية ومن مصطلحات حياتها اليومية. بعبارة ثانية، أخذت هذه اللهجات الغريبة والعاميات العجيبة واللغات الوضيعة، التي كان المستعمر لا يجد لها اسماً أرقى من كلمة «بابو» (Babu)، مكانها الآن في صرح اللغة الإنكليزية وآدابها وأصبحت تُدْرس وتُدَرَّس حكماً في أرقى جامعات بلاد المركز وفي أهم مؤسساتها العلمية المتقدمة («بابو» بالإنكليزية مثل «البَعبَعة» أو «الترترة» أو «البربرة» بالعربية، تسمية تحقيرية، مشتقة من لغات حية، للكلام الذي لا نفهمه). لهذه الأسباب كلها تضعنا رواية رشدي أمام سؤال هام جداً وحاد جداً: هل «الآيات الشيطانية» أدب إنكليزي حقاً أم هي أدب من نوع آخر ناطق باللغة الإنكليزية أم أننا نشهد انهياراً حقيقياً لهذا النوع من التصنيفات والتقسيمات والمقولات لصالح شكل جديد ما يولد، لكنه لم يتبلور بعد، في ظل حقبة العولمة وصورتها الصاعدة؟

IV

لابد لي من تعليق على ما درجنا على تسميته بـ«فتوى» الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي لأنه لا شيء في نصها أو شكلها يبين أو يشير أو حتى يوحي، من قريب أو بعيد، بأنها فتوى بالمعنى المتعارف عليه منذ القدم لهذا النوع من النصوص الشرعية ـ إن كان في تراث الإسلام الشيعي أو السني. لذا نشرت في سنة ١٩٩٣ مقالاً قصيراً باللغتين الإنكليزية والفرنسية تحت عنوان يفسر نفسه بنفسه: «هل «الفتوى» فتوى»؟[٣٥] أوضحت فيه أن ما يسمى عالمياً الآن بـ«فتوى الإمام الخميني» لا علاقة له على الإطلاق بالفتاوى كما عرفها المسلمون إن كان بالنسبة للشكل أو المضمون. أضف إلى ذلك أن كلمة «فتوى» لا تحمل دوماً معانيَ إيجابية في كلامنا اليومي والدارج بسبب ارتباطها بالسفسطة والتلاعب بالنصوص والتحايل على الشرائع والشطارة في مط القوانين وزمها حسب الطلب بالإضافة إلى المهارة في اختراع الأعذار والمبررات والمسوغات والتخريجات وما إلى ذلك من ألاعيب وأحابيل ارتبطت منذ القدم في أذهان المؤمنين العاديين بعمليات الإفتاء والتخريج. لذا كلما زادت شطارة مفتي ما في ممارسة مهماته الإفتائية كلما زاد الشك في حسن إسلامه واستقامته وسلامة نيته وكلما زادت النكات الشعبية والنوادر المتداولة عنه وعن ممارساته «المشبوهة» ودوافعه الكامنة ومصالحه الرائجة.

خلصت في مقالي المذكور إلى أن الإعلان الذي أصدره الإمام الخميني هو في الحقيقة حكم إعدام على رشدي وعلى ناشري روايته ولكن دون محكمة أومحاكمة أو قضاة أو محامين. لماذا سمّيَ حكم الإعدام هذا بالفتوى، إذن؟ للإجابة عن هذا السؤال استحصلت على النص الأصلي «للفتوى» كما نشر للمرة الأولى بالفارسية في صحيفة «كيهان» الطهرانية وكما نشر للمرة الثانية في صحيفة «كيهان» الأخرى التي تصدرها المعارضة الإيرانية في لندن[٣٦]. بعد المراجعة وجدت أن إعلان الإمام الخميني نشر للمرة الأولى (مع شروح وتعليقات مرافقة)* تحت عنوان عريض يقول:

---

(٣٥) راجع: "Is the Fatwa a Fatwa?", *For Rushdie*, George Braziller, New York, 1994, p.21-23
"Quelle Fatwa", *Pour Rushdie*, La Découverte, Paris, 1993, p.30-32

(٣٦) «كيهان» ٢٢/ ٢/ ١٩٨٩. «كيهان» المعارضة ٢٣/ ٢/ ١٩٨٩. تاريخ صدور «فتوى الخميني» ١٦/ ٢/ ١٩٨٩. أريد التعبير عن امتناني العميق إلى الزميل الدكتور فيرنر إينده (Werner Ende) في جامعة فرايبورغ في ألمانيا لتفضله بتزويدي بصورة عن نص «الفتوى» كما صدرت في «كيهان» الأصلية وفي «كيهان» المعارضة كذلك.

* الترجمة العربية منشورة في ملاحق هذا الكتاب.

«في رسالة من الإمام الخميني إلى مسلمي العالم

حكم إعدام على مؤلّف كتاب «الآيات الشيطانية» الكافر وناشريه»

وجدت كذلك أن «كيهان» المعارضة هي التي أعادت نشر الإعلان في اليوم التالي، (دون الشروح والتعليقات المرافقة) تحت عنوان:

«متن فتوى مؤرخ ٢٥/١١/٧ - أيت الله خميني»

التقط الإعلام الغربي عنوان «كيهان» الثانية وعممه على أنحاء العالم كلها وثبّته في أذهان الناس في كل مكان بحيث أصبح من المستحيل تقريباً الآن الكلام عن حكم الإمام إلاّ باسم «فتوى الخميني». ولا أعرف لماذا فضل الإعلام الغربي هذه التسمية على غيرها. قد تكون المسألة محض مصادفة وقد تعود إلى الفكرة الشائعة في الغرب بأن وظيفة رجل الدين في الإسلام هي إصدار الفتاوى. كما قد تعود إلى بساطة الكلمة وسهولة لفظها وكتابتها بالإنكليزية وباللغات الأوروبية الرئيسية الأخرى. أضف إلى ذلك كونها كلمة مألوفة أصلاً لدى الجمهور المتعلم في تلك البلاد.

«الفتوى» هي، إذن، أولاً، قرار سياسي اتخذه قائد الثورة الإيرانية وهو في ذروة مجده وقوته ونفوذه لأغراض سياسية محض. وظف الإمام الخميني حكم الإعدام على رشدي لإنجاز عملية تعبئة شعبية داخلية هائلة مكنته وقتها من إقصاء التيار الليبرالي شبه العلماني ورموزه في الثورة الإيرانية عن مواقع السلطة والقوة والدولة وتهميشه نهائياً في حياة البلاد عموماً. بعبارة ثانية، لعبت قضية رشدي دوراً في تمكين الأكليروس الشيعي من مواقع السلطة كلها في إيران يشبه إلى حد كبير الدور الذي كانت قد لعبته سابقاً عملية احتلال السفارة الأمريكية في طهران في تمكين «خط الإمام» من الهيمنة على الثورة دون غيره من «الخطوط» التي كانت تعج بها حركة الجماهير الإيرانية منذ البداية. وظف الإمام أيضاً حكم الإعدام، الذي قامت الدنيا الإعلامية الغربية بسببه ولم تقعد تماماً بعده، لإنجاز حملة تعبئة إسلامية عالمية (موجهة بصورة خاصة إلى الجاليات الإسلامية داخل الغرب نفسه) تظهره بمظهر السوبر ـ بابا الإسلامي على الصعيد الدولي، سارقاً بذلك الأضواء من الملك فهد في السعودية، وبمظهر المدافع الثوري الشرس عن حمى الإسلام المستباح من جانب الغرب المسيحي العدواني الاستعماري. وبالفعل بدا وقتها وكأن جبهة إسلامية عالمية ما قد تشكلت بقيادة الإمام الخميني وعلى قاعدة العداء لرشدي ولروايته إلا أن هذا المظهر لم يدم طويلاً إذ انفجرت فقاعة الصابون هذه لحظة اجتياح الجيش العراقي لدولة الكويت في مطلع شهر آب (أغسطس) ١٩٩٠، أي عادت الأمور إلى نصابها الطبيعي لحظة نشوء أزمة حقيقية في العلاقات

الدولية وتوازناتها بدلاً من أزمة رواية وكتاب وكاتب .

«الفتوى» هي ، ثانياً ، حكم إعدام أصدره الإمام الخميني بلا محكمة أو محاكمة أو ادعاء أو قرار اتهام أو محامين أو قضاة . ويبدو أن الإمام استند ضمناً في إصدار حكمه على النحو المذكور إلى الحق الفذ الذي يفترض أن يتمتع به الإمام أو الفقيه أو شيخ الإسلام في الإقدام على إجراء استثنائي أو خارق يراه مناسباً أو ضرورياً لحماية الإسلام من خطر جسيم أو داهم أو محدق .

«الفتوى» هي ، ثالثاً ، دعوة لكل مسلم لأن يعتبر تنفيذ حكم الإعدام في سلمان رشدي وناشري كتابه واجباً دينياً عليه . ويؤكد العماد مصطفى طلاس في كتابه «رد على الشيطان» أنه فكر جدياً بالقيام بتنفيذ حكم الإعدام برشدي بنفسه وشخصياً(٣٧) . يجب أن يكون واضحاً الآن أن اكتساب «فتوى» الإمام هذا المقدار الهائل من الأهمية والخطورة والمكانة لا علاقة له ، في الحقيقة ، بالدين أو الإسلام أو الإيمان أو اللاهوت وله العلاقات كلها بالثورة والدولة والسياسة ولعبة الأمم وموقع العالم الإسلامي المتدهور باطراد بالقياس إلى الغرب العلماني القوي من جهة والشرق البوذي الصاعد من جهة أخرى .

هل «الفتوى» قابلة للسحب أو الإلغاء؟ الجواب هو لا بالتأكيد ، ليس لأن الفتاوى في الإسلام دائمة أو قطعية أو غير قابلة لإعادة النظر ، بل لأن «الفتوى» ليست فتوى أصلاً ولا تنطبق عليها ، بالتالي ، القواعد الشرعية الناظمة تقليدياً وحتى يومنا هذا لأصول إصدار الفتاوى وأحكامها . بعبارة ثانية ، «الفتوى» غير قابلة للسحب أو الإلغاء بسبب طبيعتها الاستنسابية ، أولاً ، وبسبب صدورها عن الإمام نفسه وفي لحظة انتصاره الكاسحة ، ثانياً ، وبسبب شروط إنتاجها السياسية ـ الثورية ، ثالثاً . أضف إلى ذلك أن ممثلي الحقيقة المطلقة على الأرض والناطقين باسمها في هذه الدنيا لا يعترفون بالخطأ عادة حتى بعد أن يكون التاريخ قد تجاوزهم تماماً وحتى بعد أن تكون حقائق العالم قد أثبتت خطأهم بالكامل . على سبيل المثال ، لم تعترف الكنيسة الكاثوليكية رسمياً بأنها أساءت إلى غاليليو وبأنها ارتكبت خطأ جسيماً بإدانته واضطهاده وتكفير علمه الجديد ومنع تداول مؤلفاته أو درسها أو قراءتها إلاّ بتاريخ ٣٠/ ١٠/ ١٩٩٢ ، أي بعد ٣٥٩ عاماً من تاريخ التجريم الأصلي . كما أن البابا الحالي لم يصدر عفوه عن العالم الكبير وعن نظرياته وإنجازاته إلا بعد فتح تحقيق فاتيكاني جديد في «قضية غاليليو» استمر ثلاثة عشر عاماً (١٩٧٩ ـ ١٩٩٢)(٣٨) . تنطبق الاعتبارات

---

(٣٧) العماد مصطفى طلاس ، «رد على الشيطان» دار طلاس . دمشق ، ١٩٨٩ ، ص١٦

(٣٨) راجع صحيفة «النيويورك تايمز» ، ٣١/ ١٠/ ١٩٩٢ .

ذاتها تقريباً على واحد من أعظم فلاسفة أوروبا في العصر الحديث: باروخ سبينوزا الذي حكم عليه كبار حاخامي أمستردام سنة ١٦٥٦ بالكفر والارتداد وبالطرد من الكنيس اليهودي ومن الجماعة المؤمنة بسبب أبحاثه الفلسفية الثورية الجديدة وقناعاته العلمية الديكارتية المخالفة في مضامينها للموروث الديني الشرعي. وحتى يومنا هذا لم تفلح جهود كبار الفلاسفة والعلماء والمفكرين والأدباء والفنانين المعاصرين في جميع أنحاء العالم - يهوداً وغير يهود - في إقناع المراجع الدينية المختصة بإلغاء الحكم الصادر بحق الفيلسوف الكبير أو سحبه.

«الفتوى» في طريقها الآن لأن تموت ميتة طبيعية أما رشدي فهو في طريقه إلى استعادة حياته شبه العادية وشبه الطبيعية وفي طريقه لأن يحفظ التاريخ اسمه وأعماله في سجل الكثيرين ممن تعرضوا لمحن مثل محنته ولنكبة تضاهي نكبته ولاضطهاد شبيه باضطهاده علماً بأن التاريخ لم يرحم أبداً سمعة هؤلاء الجلادين على كثرتهم وعلو كعبهم.

الملاحق

صادق العظم و«ذهنية التحريم»*

(مقابلة)

أجرى الحوار: ماهر الشريف

■ **اتهمك أحد نقادك بأنك تحتاج دائماً كي تكتب إلى خصم تنتقده أو شخص تحاوره . مما يدفعك أحياناً إلى اختراع خصومك اختراعاً . فما رأيك في هذا النقد ، وهل لك أن تحدثنا عن أسلوبك في الكتابة ؟**

نعم ، حين أكتب وأفكر وأحلل وأناقش وأطرح الآراء والأحكام أحتاج إلى من أحاوره وأنتقده وأتناقض معه أحياناً وأتفق معه أحياناً أخرى (جزئياً أو كلياً) ، كما أفضل الانطلاق مما طرحه غيري حول مسألة من المسائل وأن آخذ بعين الاعتبار (سلباً و إيجاباً) ماتوصَّل إليه الآخرون من نتائج قد أستند إليها وأختلف معها أو أعزز موقفي بها أو أبين سطحيتها وتفاهتها إلخ . ولا أرى في هذا كله إلا ميزة عالية ومتقدمة لأني أعي جيداً أني لا أعمل في الفراغ ولا أتصرَّف عموماً وكأنني أنطلق من نقطة الصفر في عملي الفكري والثقافي ، كما أعرف أنني أحتاج إلى تلقيح ذهني على الدوام وإلى إثراء نفسي وتجربتي وعقلي عبر هذا النوع من التناقض والاختلاف والحوار والاتفاق . وهذا كله جزء من حركية الحياة الثقافية وجدليتها وديناميكيتها . أعتقد كذلك أن التركيز على هذا الأسلوب في العمل وتطويره مفيد جداً : أولاً ، لأنه يعطي فعل الكتابة حيوية خاصة تمنع عنها الرتابة وتبعد عنها الركود ؛ وثانياً ، لأنه يغني الأفكار والطروحات الموضوعة على بساط البحث بمعان إضافية مستمدة من قياسها دوماً على الأفكار الأخرى القريبة منها والبعيدة ، المتناقضة معها أو المتساوقة مع منطقها ؛ وثالثاً ، لأنه يحيل دوماً ، وبصورة صريحة وواضحة وليس عبر التلميح والتضمين فقط ، إلى الاطارات الثقافية الأوسع التي تستقي منها الموضوعات المعالجة أهميتها أومغزاها أو راهنيتها أو مصداقيتها لدى القارئ أو لدى المتلقي عموماً ؛ ورابعاً ، لأنه يمكن أن يضفي على الانتاج الفكري شيئاً من صفات التراكمية

* كما نُشرت في مجلة «النهج» ، عدد ١ ، خريف ١٩٩٤ ، ص٣٦٤-٣٧٢ .

واستيعاب الانجازات السابقة مع احتمال تجاوزها ؛ وخامساً ، لأنه يساعدني على تجنب خطيئة التقوقع داخل منظومات فكرية جامدة تمنعني من استيعاب مستجدات الحياة المحيطة ومتغيراتها على كافة الأصعدة والمستويات ، أي تفادي مايمكن أن يقع فيه الانسان أو المفكر أو المثقف من استنقاع في اليقينيات وتسميع للقطعيات وترتيل للمسلَّمات . أما بالنسبة لتهمة اختراع الخصوم اختراعاً فهي رد فعل دفاعي معروف من جانب بعض من أنتقدتهم وناقشت أحكامهم مناقشة سلبية . ولست بحاجة إلى اختراع الخصوم لأنهم موجودون بكثرة والحمد لله وأصواتهم عالية ومسموعة وأعتقد بإخلاص أن حياتنا الثقافية ـ على علاّتها ـ كانت ستكون أفقر بكثير لولا وجودهم . وبالنسبة لي هم ملح الأرض أيضاً ، على أن يكون واضحاً أن المقصود هنا ليس الخصومة الشخصية أوالفردية ، بل الخصومة الفكرية والذهنية والعلمية (حتى العلوم الطبيعية والدقيقة تعرف هذا النوع من الخصومة وبكثرة) والتي قد تؤدي أحياناً إلى خصومات وعداوات من النوع الأول وقد لاتؤدي . كما يحدث أحياناً أن تتحول خصومات محض شخصية وفردية إلى خصومات فكرية وعلمية ، ومن واجبات الفكر النقدي والموضوعي فرز هذه المسائل عن بعضها البعض قدر الامكان ورفع الخلط الحاصل بينها . خذ مثلاً الخصومات التي نشأت في معامع المعركة الفكرية التي أثارها كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» (وكنت أحد المساهمين الرئيسيين فيها محلياً وخارجياً) ، هنا اختلط الشخصي بالفكري ، الموضوعي بالذاتي ، العلمي بالتقديري . لكن بعد أن هدأت عاصفة المناقشات والخصومات والاتهامات المتبادلة وردودالفعل المتسرعة منها والمدروسة يمكنني أن أقول التالي : أولاً ، إن شيئاً لم يبق على حاله في ميدان الاستشراق (كما في غيره من ميادين الدراسة والبحث) بعد المعركة التي أثارها صدور الكتاب . تبدَّل الجميع ، أعاد الجميع النظر في مسلماتهم وفرضياتهم ، عدَّل الجميع مواقفهم السابقة على ضوء الحدث . ثانياً ، تشكل شبه إجماع حول أهمية الكتاب وحول نقاط قوته ونقاط ضعفه ، ومدى تأثيره ، واتساع نفوذه ، الخ . . كما أصبح الكتاب مرجعاً مكرَّساً ، لكن بصورة نقدية دوماً وليس بصورة تلقينية ، أي مع أخذ الملاحظات النقدية عليه بعين الاعتبار على الدوام . ثالثاً ، إن المتابع بدقة لإنتاج ادوارد سعيد الفكري اللاحق سيلاحظ بكل تأكيد أن مؤلِّف «الاستشراق» أخذ بعين الاعتبار والجد الكثير من الانتقادات التي وجِّهت إلى كتابه ـ دون أن يعترف بذلك صراحة وهذا من حقه ـ وعدَّل وجهات نظره وأحكامه اللاحقة على ضوئها . رابعاً ، نحن هنا أمام نموذج ممتاز عن الخصومة الفكرية المجدية والخصبة والمثمرة في الحصيلة النهائية ، على الرغم من مشاعر المرارة والجفاء التي خلَّفتها على الصعيدين الفردي والشخصي . خامساً ، أتوقع أنه بعد مرور ١٥ إلى ٢٠ سنة ، مثلاً ، سيتشكل

وضع شبيه في ما يخص رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية».

أعود الآن إلى مسألة اختراع الخصوم. في كتاباتي كلها درجت على وضع كلام خصومي داخل علامات تنصيص واضحة وعلى إبراز نصوصهم بشكل يميزها تماماً عمّا أكتب أنا عنها وعمّا أطلقه من آراء فيها وأحكام عليها. وقد أضطر أحياناً إلى تلخيص وجهة نظر الخصم الذي أريد التعليق على رأيه لكنني أوثّق ذلك كله في الهوامش وفي الأحوال جميعها. من يتقيد بهذا الأسلوب في العمل لايصح اتهامه بـ «اختراع» الخصوم ـ يمكن اتهامه بعدم الأمانة في نقل رأي الآخر أو تشويهه أو تحريفه أو بإساءة فهمه إلخ، ولكن ليس بالاختلاق أو الاختراع. على كل حال يبقى الحَكَم في هذه المسائل جمهور القراء وليس الخصم الذي يدافع عن نفسه، إذ باستطاعة القارئ دوماً أن يقارن بين نصوص الخصم كما قدمتها للقارئ في كتبي وبين الأصل الذي جاءت منه وأن يحكم أولاً على أمانة النقل والفهم، وثانياً على دقة معالجتي للنص وصواب نقدي له.

■ في مقدمة كتابك وتعليقاً على ردود الفعل الهائلة التي أثارها عمل سلمان رشدي، طرحت السؤال التالي: هل نحن أمام صيرورة توحيدية ما للعالم المعاصر ليس اقتصادياً واتصالاتياً وتكنولوجياً فحسب، بل وثقافياً أيضاً، بمعنى احتمال نشوء بنية ثقافية عالمية عليا؟ هل لك أن تفسر لنا ماتقصده بذلك؟

لاأعرف تماماً وليس في ذهني صورة واضحة عن هذه المسألة بعد. طرحتُ السؤال ليس لأنه بحوزتي جواباً ما عنه بل على العكس تماماً. طرحته، أولاً، من باب مقاربة محاولة أولية لبلورة السؤال بأكبر مقدار ممكن من الوضوح في اللحظة الحاضرة. بدا لي وكأن السؤال فرض نفسه فجأة علينا وعلى وعينا وأخذ يكتسب أهمية وأبعاداً ماكنت أظن أنه قادر عليها ـ ذلك كله بعد المنعطف الدراماتيكي العالمي الذي أخذته التطورات الدولية في أواخر عقد الثمانينات. طرحته، ثانياً، بغرض تحويله إلى مادة للبحث والدرس والتأمل والنقاش على أمل أن ينبثق جواب مدروس ما أو مجموعة من الأجوبة المفيدة عنه نتيجة عملية تداوله وبحثه ومناقشته من الأوجه الممكنة كلها. إن أية محاولة في اللحظة الراهنة لتقديم إجابات قطعية أو واثقة كلياً من نفسها لايمكن أن تكون إلا تأكيدات دوجمائية هزيلة المحتوى تفتقر حتماً إلى المعلومات الدقيقة المطلوبة والتحليلات اللازمة والرؤية الواضحة والتقييم المتوازن والبعيد النظر نسبياً. طرحته، ثالثاً، لأني شعرت أن المناقشات الحامية حول رواية رشدي (بخاصة العربية منها) «الآيات الشيطانية» غرقت في التفاصيل الصغيرة والتفاهات

الكثيرة ـ هل كان رشدي أميناً لشخصية سلمان الفارسي ، هل تطاول على هذا الصحابي أو ذاك ؟ هل هو مريض نفسياً؟ لماذا في هذا الوقت بالذات؟ المؤامرة الصهيونية العالمية الامبريالية ! بدلاً من أن تتعامل بالدرجة الأولى مع المسائل الكبيرة التي أثارتها الرواية نفسها بتركيز كبير ، والتي أثارها تحولها إلى قضية أدبية ـ سياسية ـ دينية دولية وعالمية عظمى لاسابقة لها في تاريخ العالم .

من ناحية ثانية يبدو لي أنه إذا كان لمثل هذه الصيرورة التوحيدية الرأسمالية العلمية التكنولوجية الاتصالاتية الخ من وجود حقيقي وفاعل يكون من المستبعد جداً ، منطقياً ، ألاّ تنشأ بنية ثقافية مناسبة مرافقة ومنبثقة عنها ، عاكسة بصور وأشكال لا حصر لها ماتعج به من تناقضات وتعارضات وتوليفات ونوازع متباينة وميول متصادمة وتلفيقات متهادنة . ومن الطبيعي أن تكون الانكليزية هي لغة هذه البنية النامية فوق البنية الفوقية التقليدية لأسباب واضحة ومعروفة (الـ لنغوا فرانكا حالياً للعلم والتكنولوجيا والتجارة والملاحة والدبلوماسية العالمية والاتصالات الدولية الخ . هي الانكليزية بلا منازع) . مع ذلك فإن الجواب عن السؤال الأساسي هنا لايمكن أن يأتي عن طريق الاحتكام إلى المنطق المجرد أو إلى مايمكن أن نعده طبيعياً أو غير طبيعي أو ماشابه ، لذا لابد للدراسات التفصيلية والعينية والتجريبية والميدانية للظاهرة من أن تسبق أية محاولة للوصول إلى استنتاجات عامة مقنعة حولها ويمكن أن يركن إليها علمياً عنها . ولاشيء يمنعنا ، من حيث المبدأ ، من محاولة تطوير المناهج المعروفة والمستخدمة سابقاً في دراسة علاقة البنيات الفوقية بالبنيات التحتية بحيث نجعلها ملائمة لدراسة البنية الثقافية فوق ـ الفوقية الجديدة وفهمها وتفسيرها وتحديد المواقف المناسبة منها واستنباط الأساليب الملائمة للتعامل معها سلباً وإيجاباً في الوقت ذاته .

■ **دعني أقاطعك هنا ، لأسألك ، ارتباطاً بالسؤال السابق ، عن رأيك في العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين مثل هذه البنية الثقافية العالمية العليا وبين البنى الثقافية المحلية المتنوعة . وهل احتمال نشوء هذه البنية يفرض علينا إعادة النظر في مفهوم الغزو الثقافي ؟**

في الواقع ، من غير تطوير مثل هذه المناهج وإجراء مثل هذه الدراسات على علاقة البنيات الفوقية بالبنيات التحتية لايمكن للجواب عن هذا السؤال حول العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين البنية الثقافية العالمية العليا وبين البنى الثقافية المحلية ، إلاّ أن يبقى جواباً تقليدياً وعادياً جداً وتأملياً محضاً .

أما فيما يخص مسألة ضرورة إعادة النظر بمقولة الغزو الثقافي فجوابي هو نعم بالتأكيد ، علماً بأني لاأعتقد أننا كنا بحاجة إلى هذه التحولات الكبرى كلها من أجل الاقدام على مثل هذه المراجعة .

على كل حال طرحت وجهة نظري في مسألة الغزو الثقافي وقدمت تحليلي النقدي لها سنة ١٩٨٤ وهي منشورة في كتاب «ذهنية التحريم» ، وأنا مازلت عند مواقعي ، وليس عندي ماأضيفه حقاً في الوقت الحاضر إلى الخط العام الذي قدمته في ذلك الطرح .

يبدو لي كذلك أن رواية رشدي استبقت الجميع في تحسسها ، على طريقة الروائي والفنان ، عملية تشكُّل مثل هذه البنية الثقافية العليا وميلها إلى التبلور منذ فترة عبر كونها رواية عابرة للقارات والثقافات (الهند ـ باكستان ، الاسلام ، أفريقيا ، أوروبا ، امريكا ، جاليات العالم الثالث في قلب الغرب نفسه) بطريقة مبتكرة حقاً مكنتها من أن تدمج دمجاً عضوياً عناصر رئيسية من هذه الثقافات واللغات والعادات والتقاليد والذهنيات في نسيجها نفسه مما جعلها ، بالتالي ، قادرة على أن تخاطب تلك الأطراف كلها من غير أن تتحول إلى مجرد رواية هندية تتناول الاسلام ، مثلاً ، أو إلى رواية اسلامية تتناول أوروبا والهند أو إلى رواية غربية تتناول الشرق على الطريقة المعروفة وما إليه . أي إنها هذه الأشياء كلها وأكثر بكثير ـ الكل الروائي هنا ليس مجرد حصيلة تعداد عناصر الثقافة المتنوعة والمتضاربة المتناقضة وجمعها معاً (وماكان أسهل عليها أن تكون لاأكثر من ذلك في يد روائي أقل مهارة وأضعف موهبة من سلمان رشدي) ، مما يعني أنه ، أي الكل الروائي ، غير قابل للاختزال إلى أي من أجزائه (المنثورة أصلاًعلى سطح الكرة الأرضية كلها) إفرادياً أو حتى جماعياً . أجد في الكل الروائي هنا فائضاً موحداً يتجاوز وحداته المؤلِّفة المتباينة أصلاً تبايناً شديداً ثقافياً وجغرافياً ودينياً وعقائدياًوايديولوجيا الخ . هنا يكمن إنجاز رشدي الروائي الرائع ، وهنا يكمن تجاوزه الكبير لأشكال الرواية المعروفة ، وهنا تكمن النقلة التي تجعل ، في نظري ، «الآيات الشيطانية» أول رواية عالمية حقاً بالمعنى الحرفي للكلمة ـ عالمية بحكم طبيعة نسيجها العضوي وليس لأن انتباه العالم كله انشد إليها وتركز عليها .

في الواقع ، لم تنجح الرواية في دمج هذه العناصر الثقافية والذهنية واللغوية المحلية الخ في بنيتها فحسب ، بل تعدت ذلك إلى الاستيعاب العضوي أيضاً لعمليات انحلالها وتفتتها وإعادة تشكُّلها وتحولها وتراجعها وتقدمها على ضوء تفاعلها الخلاق والمدمِّر في آن واحد مع البنية الثقافية العالمية الفوق ـ فوقية التي يظهر أنها قيد الصنع حالياً . في الرواية ، التأثير والتأثُّر متبادلان ، طبعاً ، بين البنيتين ويفعلان فعلهما في الاتجاهات كلها . والانكليزية التي تشكل أداة التعبير الرئيسية لهذه البنية العالمية العليا ليست اللغة الصافية التي كان يفاخر بها وبأدبها أهلها في زمن مضى ، بل هي انكليزية هجينة مطعَّمة معدَّلة مكسَّرة متبدِّلة مُختَرقة عملية مائعة لحظية وقابلة بسرعة مذهلة لكل

محتوى وفي كل وقت وهي اليوم اللغة التي لامفر منها في اللحظة التي يرغب فيها المثقف الياباني، مثلاً، الاتصال بالمثقف العربي أوالروسي والتفاهم معه والعكس بالعكس. ولأن الرواية نجحت، بمعنى معين، في مخاطبة هؤلاء جميعاً من مواقع البنية الثقافية العالمية الأعلى ومسّت في اللحظة ذاتها عصباً حساساً ما لدى كل واحد منهم جاءت ردود الفعل عليها عالمية بكل معنى الكلمة، الهند ـ باكستان، العرب، الاسلام، أمريكا، أوروبا، أفريقيا ـ مما لم يعرف له العالم شبيهاً في السابق إزاء عمل أدبي فرد. دعني أقول أخيراً أنه ليس صدفة أن تكون الانكليزية ـ كما وصفتها أعلاه ـ هي لغة هذا العمل بدلاً من الفرنسية أو الاوردية أو الهندوستانية أو الفارسية مثلاً، كما أنه ليس صدفة أن يصدر العمل في بلاد المركز وليس غيرها، لكن على يد أديب من الأطراف يقيم في المركز. وقد لامست بعض هذه المسائل في «ذهنية التحريم» كما في إشارتي إلى ملاحظة رشدي الهامة بأن الثقافات المستَعمَرة سابقاً أخذت تقتطع لنفسها مساحات شاسعة داخل ثقافة المستعمِر نفسها ولغته ذاتها وتعيد إنتاج ذلك كله وفقاً لأهوائها ومصالحها ورؤاها وأمزجتها هي في عملية ارتداد تاريخية ماكرة للأضعف على الأقوى.

■ **في رده عليك، كان أدونيس قد ندد بما أسماه «التمذهب» عموماً، والتمذهب السياسي والايديولوجي على وجه الخصوص. واليوم، وبعد التغيرات العاصفة التي شهدها العالم في السنوات الأخيرة نشهد اتجاهاً واسعاً، حتى بين صفوف الماركسيين، يدعو إلى تجاوز الخندقة والانفتاح والتفاعل بين مختلف التيارات الايديولوجية والسياسية استناداً إلى مفهوم واسع للتحرر. فما هو موقفك من هذا الاتجاه؟**

يتوقف كل شيء هنا على المقصود بكلمة «التمذهب» التي يدينهاأدونيس والتي اتهمني في رده بالوقوع في شراكه. إذا كان المقصود هو التعصب الأعمى ليقينيات جاهزة لاتقبل المناقشة والمراجعة والامتحان على حركة الواقع فأنا معه في إدانة التمذهب. وإذا كان المقصود هو الاصرار التقريري على مجموعة العقائد المسبقة الصنع (أي التي أفرزتها وصنعتها وبلورتها ظروف أخرى غير الظروف التي نعيشها ونتفاعل معها، مثلاً) والتمترس خلفها مهما كان الثمن وبما يؤدي عملياً، أولاً، إلى إنتاج فكر اعتذاري همه التبرير والتسويغ وثانياً، إلى إلغاء الآخر وإلغاء كل أسلوب في التعامل معه غير أسلوب ذهنية التحريم وثقافة التجريم ومنطق التكفير ومنهج التخوين، فأنا مع أدونيس بالتأكيد في إدانة التمذهب. أما إذا كان المقصود بالتمذهب هو الانتماء الواعي دوماً لقضايا

كبيرة ثقافياً وسياسياً وايديولوجياً ووطنياً الخ، بغرض المساهمة في خدمتها ودفعها إلى الأمام، والالتزام النقدي دوماً ببرامج ومشاريع قومية أو تقدمية أو نهضوية أو إبداعية أو تغييرية عريضة بغرض المساهمة في رفع المستوى العام للحياة العربية وتقدمها، فكل واحد منا تمذهب وفقاً لتقديراته الشخصية وطاقاته الفردية واهتماماته الفكرية والثقافية والأدبية، بما في ذلك أدونيس نفسه. طبعاً حين اتهمني أدونيس بالتمذهب بالمعنى السيء للعبارة، كان يقصد شيئاً محدداً تماماً: التزامي بالمنهج الماركسي أو المادي التاريخي عموماً في فهم الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية والايديولوجية وتفسيرها والتعامل معها. ولا أعرف أي نوع من أنواع التمذهب هو هذا الذي منع مجلة أدونيس «مواقف» عن أن تنطق بكلمة واحدة عن رواية رشدي «الآيات الشيطانية» والقضية العالمية التي أثارتها وعن حكم الاعدام الصادر في طهران ــ عبر الاذاعة والتلفزيون ـ على مؤلِّفها، علماً بأن الشعارات التي رفعتها «مواقف» منذ تأسيسها والتزمت بتجسيدها وتعميقها والدفاع عنها هي « الحرية والابداع والتغيير».

دعني أقول هنا أني حاولت قدر استطاعتي أن يكون التزامي التزاماً منهجياً واعياً ونقدياًبعيداً عن التمذهب بالمعنى القدحي للعبارة ـ ولا أدعي، لحظة واحدة، أني نجحت بالضرورة في تحقيق مطمحي في الأوقات كلها، لكني أزعم لنفسي أن الميل العام لمجمل إنتاجي الفكري والثقافي والنقدي والسجالي كان بهذا الاتجاه. على كل حال يبقى تقدير هذه المسائل متروكاً، في التحليل الأخير، للمستقبل وللآخرين وليس لي. لكن الذي يريد أدونيس قوله في العمق هو أن أي التزام بالمنهج الماركسي ـ مهما كان نقدياً وواعياً ـ هو بالضرورة تمذهب بالمعنى السيء للعبارة. أنا أرفض هذا الطرح لأن التجربة علمتني أيضاً أن أي منهج في البحث والتفسير والتطبيق والعمل، بما في ذلك المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية والدقيقة، يمكن أن يتأدلج في مرحلة ما وأن يتمذهب ويتحجر في وقت من الأوقات، وأن ينحرف باتجاه مجرد التبرير والتسويغ والاعتذار وما إليه. على سبيل المثال حدث هذا كله في تاريخ كل من الفرويدية والتحليل النفسي عموماً، في الداروينية والبيولوجيا التطوّرية، في الوضعية والوظيفية في علم الاجتماع، حتى تاريخ الرياضيات والفيزياء والفلك لايخلو من هذه العلة وإن كان بدرجة أقل حدة وتكراراً من الميادين الأخرى.

وفيما يخص الدعوات الملحة اليوم إلى تجاوز الخندقة والانفتاح والتفاعل الخ، واضح لي أنها تأتي، مخلصة صادقة، من أناس وأطراف ومثقفين ومناضلين اكتشفوا، بعد صدمة التغييرات العالمية العاصفة المشار إليها في السؤال، إنهم كانوا بالفعل متخندقين ومتمترسين ومتمذهبين ومتحجرين

ايديولوجيا وفكرياً وثقافياً وسياسياً إلى درجة منعتهم من رؤية ما كان يجري حولهم في العالم تحت السطح قليلاً، على الرغم من المؤشرات الواضحة والعلامات الكثيرة والقراءات المُحذِّرة والكتابات المُنذرة. يحاول هؤلاء الآن أن يستدركوا قدر الامكان مايدركون الآن أنه فاتهم سابقاً وأن يعوِّضوا جزئياً الثمن الباهظ الذي يشعرون اليوم أنهم تكلَّفوه نتيجة مغالاتهم في التمذهب والتخندق والتبرير والاعتذار. وأنا لاأملك سوى أن أرجو لهم مخلصاً التوفيق كله في مساعيهم.

بالنسبة للماركسيين تحديداً لدي ملاحظتان سريعتان:

(آ) إلى الحد الذي تعدُ الماركسية نفسها فيه مشروعاً تجاوزياً لما هو قائم، بإمكانها ـ في لحظات التراجع والأزمة والانكسار ـ العودة دوماً إلى مشاريع الحد الأدنى في بنيتها، والمتمثلة أصلاً في قيم النهضة والتنوير والعقلانية والتسامح والعلمانية والتحديث والتفكير النقدي والثقافة العلمية والعدالة الاجتماعية والمساواة الحقوقية والتقدم الاجتماعي، إضافة إلى الحياة السياسية المدنية والممارسة التعددية والديمقراطية الحرة الخ، والعمل على تعميقها شعبياً كلها والنضال من أجل حمايتها وتطويرها ونشرها على أوسع نطاق في حياة مجتمعاتنا المعاصرة.

(ب) بالنسبة للدعوات الماركسية الراهنة إلى الانفتاح والتفاعل بين مختلف التيارات الايديولوجية والسياسية ومفهومها المستحدث للتحرر الواسع، كما هو مشار إليه في السؤال، أريد أن أميز (من غير أن أفْصل طبعاً) بين مستوى العمل السياسي المباشر والقصير المدى نسبياً وبين مستوى الانتاج الفكري النظري والثقافي الأبعد مدى بطبيعة الحال. على المستوى الأول، أعتقد أن انفتاحاً ما على التيارات الأخرى والتفاعل معها كان حادثاً بالفعل، إلى هذا الحد أو ذاك، على الرغم من الانكار الرسمي، في كثير من الأحيان، لما كان يجري على أرض الواقع. أما فيما يتعلق بالمستوى الثاني فأنا أخاف دوماً من الفكر الماركسي التلفيقي المبتذل الذي لابد من أن يظهر مع هذه الدعوات، ومن هنا ضرورة التحذير منه على الدوام أيضاً. إن تاريخانية عبد الله العروي، مثلاً، منفتحة على الفكر الحديث المحلي والأجنبي كله ومتفاعلة بعمق مع تيارات فكرية وسياسية وايديولوجية مختلفة ومتنوعة، لكني لاأجد فيها أثراً لأي تلفيق أو ابتذال ولاأعرف أن أحداً اتهمها بذلك. والشيء نفسه ينطبق على ماركسية مهدي عامل وياسين الحافظ في مرحلته المتأخرة. هذه هي النماذج التي أتطلع إليها حين أتكلم على الفكر الماركسي العربي المتجاوز للتمذهب والخندقة والمنفتح على التيارات الفكرية والايديولوجية والسياسية الأخرى والمتفاعل معها بعمق وجدية.

■ لاتواجه الفلسفة وتدريسها أزمة محلية ، بل هي تواجه أزمة عالمية . وبهدف إخراجها من هذه الأزمة يدعو بعضهم إلى « تفكيك » الفلسفة وإعادة مساءلتها عن أصلها وهمومها وأهدافها . وكنت في إحدى مساهماتك المنشورة في الكتاب قد أشرت إلى أننا بحاجة إلى عون الفكر الفلسفي اليوم لنعرف على نحو أفضل أين نقف ، وإلي أي من الاتجاهات الممكنة تميل صيرورتنا التاريخية الراهنة ؟ هل لك أن توضح لنا موقفك من هذه المسألة ؟

لاأرى من المناسب الخوض هنا في مسألة معقدة مثل ماإذا كانت الفلسفة اليوم تعاني أزمة محلية و عالمية أم لاتعاني . وأسمح لنفسي بالاشارة في هذا المقام إلى أني أدليت برأي مدروس واجتهاد جزئي في هذه القضية في كتابي «ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ» (دار الفكر الجديد ، بيروت ، ١٩٩٠) . مع ذلك ليس صحيحاً أن الدعوة الرائجة حالياً ، أوروبياً وعربياً ، إلى تفكيك الفلسفة تهدف إلى إخراجها من أزمتها أو إعادة مساءلتها عن أصلها وهمومها وأهدافها الخ . التفكيكيون لاأهداف لهم من هذا النوع ـ أو حتى أي نوع آخر ـ على الاطلاق وذلك وفقاً لإصرارهم وتأكيداتهم هم . غرض التفكيك هو ، في التحليل الأخير ، تلاشي الموضوع الذي يقوم المفكر التفكيكي بتفكيكه وتبدده وانعدامه وليس إنقاذه أو مساءلته مجدداً أو إخراجه من أزمته . من هنا إعلانهم صراحة موت الفلسفة بالمطلق (وليس موت فلسفات معينة ، مثلاً) . درءاً لأي التباس أريد التمييز بين التحليل والتفكيك . يعمل التحليل ـ كما شرحه ديكارت ، مثلاً ، في قواعد المنهج عنده ـ على «تفكيك» الظاهرة المدروسة إلى أبسط عناصرها أو مقوّماتها بغرض فهمها وتفسيرها أو الاحاطة بالأسباب المنتجة لها واكتشاف قوانين حركتها إلخ . ، مما يسهّل التأثير فيها أو التحكم بها أو السيطرة عليها أو درء أخطارها أو إعادة إنتاجها وما إليه . أما التفكيك الذي يجريه المنهج التفكيكي على موضوعاته فإنه يتناقض تماماً وكلياً مع التحليل ويهاجمه ويسفّهه وينسبه قدحياً إلى مايسميه التفكيكيون الأوروبيون بفلسفات المركزية ـ اللوغوسية أو العقلية (Logocentrism) وهي الخطيئة الأصلية الكبرى التي ارتكبتها الفلسفة منذ سقراط وأفلاطون في نظرهم . معروف أن التفكيك هو ترجمة لكلمة (Deconstruction) . يتألف العالم عندهم من بناءات ذهنية وتصورية وفكرية وايديولوجية (Constructions , Constructs) التي على المنهج التفكيكي أن يبددها ويلاشيها فلا يبقى إلا العدم واللاشيء (والمعلم الأول في هذا الميدان هو مارتن هايدجر طبعاً) . ويشار بالفرنسية والانكليزية إلى عملية التفكيك هذه بالبادئة (De) مما يعطينا عبارة (Deconstruction) . فيما يلي أمثلة متنوعة عن هذه البناءات أو الـ(Constructs) التي يعمل هؤلاء على تفكيكها : العلم الطبيعي ،

قانون الجاذبية العام، الأدب، المجتمع، الفلسفة، الذات، الموضوع، الكاتب، الانسان، الثقافة، المعنى، الفن، الواقع، الصدق، الحقيقة، الموضوعية، التحقق، الطبيعة، التفسير، التعليل، السببية، العقل الخ، الخ. وبعد إعمال المبضع التفكيكي فيها تتلاشى هذه الأشياء كلها عند التفكيكيين باعتبارها مجرد بناءات ذهنية تصورية تعسفية تواضعية اتفاقية مصطنعة ومختلقة، أي لاأساس لها في أي شيء خارج نفسها. من هنا صراخ هؤلاء بموت الذات وموت الموضوع وموت الأدب وموت المعنى وموت الانسان وموت الفن وموت العلم وموت الفلسفة وموت الحقيقة وموت الموضوعية وموت الصدق وموت الواقع... لأنها تنتمي كلها، كبناءات، إلى فلسفات المركزية ـ اللوغوسية التي أنتجتها بدورها مايسميه جاك ديرّيدا بـ «ميتافيزيقا الحضور» (الميتافيزيقا الغربية عند هايدجر) من أفلاطون إلى هيغل مروراً بالفارابي وابن رشد وتوما الاكويني وديكارت وباقي السلسلة الفلسفية الطويلة والمعروفة. وترتد التفكيكية على ذاتها لتفكك نفسها ومنهجها بنفسها، فتلاشيهما وتبددهما في فعل انتحاري أخير يقربها من بطولات شجاعة اليأس. في الواقع يذكرني هذا كله بتصوير هيغل في «فينومينولوجيا الروح» لشُكّاك الفلسفة القديمة وهم يطبقون منطقهم على أنفسهم ومواقعهم وتعاليمهم فينفون تماماً مايقولون في اللحظة التي يقولونه فيها. وكما أن هؤلاء الشكاك أعلنوا لاجدوى السمع والبصر، مثلاً، في الوقت الذي كانوا يبصرون فيه ويسمعون، فإن التفكيكيين يعلنون اليوم موت الأدب والفلسفة والفن والكاتب إلخ، في الوقت الذي ينتجون فيه الأدب والفلسفة والفن والكتابة دون انقطاع. يُصرِّحون بتفكيك وتبديد العلم الحديث وقانون الجاذبية العام والمجتمع والانسان والواقع والمعنى وما إليه، في الوقت الذي لايستغنون فيه، لحظة واحدة، عن منتجات العلم الحديث وعن قانون الجاذبية العام وعن المجتمع الذي يعملون في وسطه وعن الانسان الذي يسكنهم وعن الواقع الموضوعي الذي يحيط بهم وعن المعاني التي تملأ حياتهم الروحية وتثري تأملاتهم الفلسفية. بطبيعة الحال، لايمكن للتفكيك، بأي حال من الأحوال، أن يعين أحداً، في رأيي، على أن يعرف أين يقف أوإلى أي من الاتجاهات الممكنة تميل صيرورة حياته الراهنة. الفكر الفلسفي الذي يمكن أن يساعد في هذه المهمة له شأن آخر ومنهج آخر ومقام آخر.

لهذا اسمح لي أن أعود قليلاً إلى السؤال المتعلق بالغزو الثقافي واللغو الكثير الدارج حوله حالياً وحول ايديولوجية الأصالة والتراث وأخواتها ومشتقاتها الملازمة له. يتبين لي أكثر فأكثر أن الغزو الثقافي (وغير الثقافي) الحقيقي يكمن في القوى التي تريد أن تحول بيننا، كعرب أحياء اليوم، وبين الانتماء الأصيل حقاً إلى العصر الذي نعيشه، فنكون فاعلين أقوياء فيه ومؤثرين فعالين في تحريك

اتجاهاته وميوله وصيرورته . في زمن تكريس انتصار المشروع الصهيوني الذي نحياه الآن لم تعد القضية ، في الحقيقة ، بحاجة إلى شروح معقدة وتفسيرات مطولة لأن مصادر القوة في عالمنا المعاصر أصبحت معروفة جيداً ، ومامن حضارة عريقة وقطاع شاسع من العالم والبشر يفتقران إليها اليوم أكثر من العالم العربي تخصيصاً والعالم الاسلامي عموماً : الانتاج ، الصناعة ، البحث العلمي ، التكنولوجيا العالية ، التنظيم المتطور ، المهارات الدقيقة ، المعلوماتية المتقدمة (المعرفة قوة) ، البُنيات السياسية العصرية ، النظم الادارية الحديثة الخ الخ . لذلك حين نترك ثرثرات الغزو الثقافي والأصالة والتراث جانباً لنمعن النظر في ما يجري حولنا حقاً ، مع اقتراب ليس نهاية القرن وحده بل نهايةالعصر الألفي بأكمله ، نجد أن الغرب العلماني مابعد المسيحي بشقيه الرأسمالي والشيوعي سابقاً من جهة ، والشرق البوذي الوثني بشقيه الياباني والصيني ومن لفّ لفّهما من جهة ثانية ، هما اللذان سيرثان الأرض ويقتسمانها على حساب المزيد من التهميش والعطالة للعالمين العربي والاسلامي ، على مايبدو .

دعني أذكر أخيراً أنه من الأمور التي حيرتني دوماً ظاهرة تركيز مفكرين تقدميين عرب ، هم من منابت طبقية شعبية ، انبروا للدفاع عن مصالح الجماهير الشعبية وتمثيل وجهات نظرها ـ أقول تركيزهم على ايديولوجية الأصالة والتراث على الرغم من أنها ايديولوجية الارستقراطية والمحافظة بامتياز وفي كل مكان وزمان . يقول التحليل الكلاسيكي ، الذي يعرفه هذا الصنف من المفكرين جيداً والذي ساروا على هداه طويلاً ، أن الارستقراطية تركز على الماضي وتراثه لأن الأصالة فيه ، بينما تركّز البورجوازية على الحاضر وشؤونه لأن الربح فيه ، في حين تركز البروليتاريا على المستقبل وإمكاناته لأن الوعد فيه . مع ذلك بقي تركيزهم جميعاً منصباً على الأصالة والتراث والماضي .

إسلام في أوروبا أم إسلام أوروبي؟*

حوار فكري مع صادق جلال العظم

أجرى الحوار: علي ديوب والدكتور كريم أبو حلاوة

■ **الأستاذ د. صادق، هل لكم أن تحدثونا عن المؤتمر الذي شاركتم فيه مؤخراً، والذي عقد في «كوبنهاجن» من حيث الطروحات والمشاركة، ثم ما هو رأيكم في مصطلح «الإسلام الأوروبي» وما صدى دعوتكم للحديث عن خصوصية ثقافية للإسلام الأوروبي وتأثيرها المحتمل على الإسلام عموماً؟**

في الفترة الأخيرة حضرت أكثر من مؤتمر له علاقة بموضوع الإسلام في العالم المعاصر مع تركيز في كل مؤتمر على جانب من جوانب المسألة المطروحة. شاركت، على سبيل المثال، في مؤتمرات انعقدت في ستوكهولم ـ السويد، طليطلة ـ إسبانيا، كوبنهاغن ـ الدانمارك، ولا يعني هذا عدم انعقاد مؤتمرات مماثلة في دول أوروبية أخرى تتناول موضوعات مشابهة. نحن نعرف أن اهتمام أوروبا بالإسلام قديم وبخاصة الإسلام الكلاسيكي كما في القضايا التي ركّز عليها الاستشراق. لكن من الواضح الآن أن واقعاً جديداً قد نما وتطور وفرض نفسه في الحياة الأوروبية الراهنة، وأقصد وجود الأقليات المسلمة داخل الاتحاد الأوروبي نفسه وبأعداد كبيرة وفاعلة ومؤثرة نسبياً. ويمكنني القول إن الهمّ الأساسي وراء هذه المؤتمرات هو هذه الواقعة الجديدة وكيفية التعامل معها وبخاصة من جانب حكومات ومؤسسات وسلطات البلدان المعنية.

■ **من يشارك عادة في هذه المؤتمرات؟**

من الجانب الأوروبي يشارك فيها أخصائيون وخبراء وعلماء اجتماع يتابعون موضوع الهجرة

* كما نشرت في صحيفة «السفير»، ١١/ ١٠/ ١٩٩٦ مع إدخال بعض التعديلات والتصحيحات الطفيفة عليها

والمهاجرين، شخصيات سياسية وعامة مهتمة بالموضوع، أو هو جزء من مسؤولياتها، مؤسسات بحث أكاديمية مستقلة وأخرى على علاقة بوزارات مثل وزارة الخارجية أو وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل وما شابه ذلك. على سبيل المثال رعت مؤتمر كوبنهاغن «المؤسسة الدانماركية للشؤون الدولية» بالمشاركة مع وزارة الخارجية. في إسبانيا حضر وليّ العهد شخصياً، ليس حفل افتتاح المؤتمر فحسب، بل بعض الجلسات والمحاضرات والمناقشات أيضاً. أما بالنسبة للطرف الآخر فإن المدعوين للمشاركة هم عادة شخصيات معروفة من العالمين العربي والإسلامي، كما من الأوساط الإسلامية في أوروبا نفسها، أي شخصيات بارزة فكرياً أو ثقافياً أو قيادياً في مجال من المجالات الملائمة. دعني أضيف أن الشخصيات المدعوة ليست من النوع «المشائخي»، أساتذة كليات الشريعة وعمدائها مثلاً، بل من النوع الذي أسهم في الفكر الإسلامي الحديث من مواقع مستقلة أو الذي اجتهد برأي جديد بالنظر والمناقشة أو الذي تناول بصورة أو بأخرى مشكلة المواجهة بين الإسلام والحداثة الأوروبية، أو من هو صاحب موقع سياسي معين... الخ.

■ **من مثلاً؟**

محمد أركون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، عبد الله العروي، بسام طيبي، عبده الأنصاري، عبد الله النعيم (السودان) زياد أبو عمرو (فلسطين)، توجان الفيصل من المعارضة الأردنية، أحمد موصللي من أساتذة الجامعة الأمريكية في بيروت (درس الظاهرة الأصولية في لبنان وكتب عنها)، أساتذة جامعة من إيران وبصورة خاصة محمد جواد لاريجاني، وهو شخصية سياسية وعلمية مهمة جداً في بلده ويضطلع الآن بمهمة الحوار مع أوروبا كسفير طليق وفوق العادة لإيران الإسلامية إلى الغرب. وبالمناسبة شارك في مؤتمر ستوكهولم إمام مسجد مدينة جوتنبورغ في السويد (وهي المدينة الصناعية الأهم في البلد ومركز شركة فولفو الغنية عن التعريف) وهو شاب مثقف من دمشق اسمه محمد يعقوبي ومن عائلة لها صلة قديمة بجامع الطاووسية عندنا. طبعاً كان هذا الشاب أكثر من مجرد خطيب جامع، أي أنه كان منغمساً في مشكلات الجالية العربية في السويد وفي المساعدة على حلها أو تلطيفها أو التخفيف من حدتها وبخاصة عبر التوسّط مع السلطات المسؤولة عن هذه المسائل في البلد، كما أنه على صلة وثيقة مع أسرته هنا ومدينته دمشق.

■ **كيف كانت العلاقة مع الإيرانيين ، وما المقصود بوصفك الدكتور لاريجاني بالسفير فوق العادة ؟**

كانت علاقة حوار ونقاش واستماع وإسماع بالإضافة إلى الفهم والتفهم لاسيما وأن كل شيء كان يجري على أرضية علمانية محايدة مما يسهل العلاقة . على سبيل المثال لم يكن الإيرانيون يستخدمون الجهاز المعرفي الإسلامي الفقهي في طرح وجهات نظرهم وإنما الجهاز المعرفي الحديث والمحايد دينياً وفقهياً ، بالنسبة لمفاهيمه وتصوراته وأفكاره ، عند عرض ما عندهم ومناقشة محاوريهم . أثبت الدكتور لاريجاني براعة عالية في هذا المجال . أما فيما يتعلق بكونه سفيراً فوق العادة للنظام الإسلامي إلى أوروبا فلابد من شيء من الشرح :

الدكتور لاريجاني هو ابن أحد آيات الله الكبار والأقوياء جداً في هرم السلطة في طهران . حاز على بعثة أمريكية سنة ١٩٧٤ لمتابعة دراسته العليا في الولايات المتحدة حيث نال شهادة الدكتوراه في الرياضيات من جامعة كاليفورنيا قبل اندلاع الثورة الإسلامية بفترة وجيزة . وهو يتقن اللغة الإنكليزية إتقاناً تاماً . يعمل أستاذاً في قسم الرياضيات في جامعة طهران وتسلّم مناصب كثيرة وهامة في بلده مثل مدير عام الإذاعة والتلفزيون ، مساعد وزير الخارجية للشؤون الأوروبية ، الرجل الثاني في الوزارة ، المسؤول عن العلاقات الخارجية في مجلس الأمن القومي الذي يرأسه آية الله خامنئي (وهو أعلى سلطة في البلاد) ، عضو مجلس الشورى (البرلمان) ، نائب رئيس لجنة مجلس الشورى للعلاقات الخارجية ، مدير مركز الدراسات الحكومي المتخصص بالسياسة الخارجية ، وكثيراً ما يوصف بـ«كيسنجر إيران» وهو من أنصار اقتصاد السوق وسياسات الانفتاح الاقتصادي وأحد أبرز أعضاء «عصابة باركلي» ، كما يسمونهم هناك ، التي قرّبها رئيس الجمهورية الإسلامية ، والإشارة هنا هي إلى مجموعة الخبراء الذين أتموا دراساتهم العليا بتفوق في جامعة كاليفورنيا ومركزها الأساسي في البلدة الجامعية المعروفة باسم «باركلي ـ كاليفورنيا» . واضح أن هذه الصفات تؤهله لأن يكون أكثر من سفير فوق العادة لحكومة بلاده من أجل الحوار مع أوروبا ، والحوار من مواقع المسؤولية والنفوذ كما هو بيّن . كان واضحاً أن مهمته في الدول الاسكندنافية كانت التخفيف من حدة التوتر الناجم عن قضية سلمان رشدي ، وفتوى الإمام الخميني بقتله ، أي تلطيف الأجواء بين بلده وشمال أوروبا على أقل تعديل ، خاصة بعد أن كان الناشر النرويجي لـ«الآيات الشيطانية» قد تعرّض لمحاولة اغتيال تركت عدة رصاصات في جسمه على الرغم من إخفاقها في القضاء عليه . تلخصت طروحاته بالنسبة لهذه المسألة بالنقاط التالية : (أ) تأكيده بأن فتوى الإمام الخميني هي قرار ديني لا يلزم الدولة الإيرانية بشيء ، وأنها ، أي الفتوى ، رأي لشخص واحد هو الإمام وليست قراراً حكومياً . وهذا كلام

هام جداً وجديد جداً لأنه يؤسس للتفريق المعروف بين الدين والدولة، بين الشريعة والقانون، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية أو السياسية في الإسلام عموماً والإسلام الحاكم تحديداً. في الواقع يعود بناء هذا الكلام إلى التفريق الذي نشأ بسرعة في تاريخ الإسلام المبكر بين الإمامة والملك. (ب) تأكيده للأوروبيين بأن الدولة في إيران لا تسعى إلى، وأنها لا تعمل على تنفيذ الفتوى، أي حكم الإعدام، في سلمان رشدي بإرسال فدائيين أو فرقة إنتحارية ما لقتله. (جـ) تأكيده بأن الأموال المرصودة في إيران (بحدود ٢ مليون دولار) لمكافأة منفذي حكم الإعدام في رشدي هي أموال خاصة تابعة لجمعية خيرية كبيرة ولا علاقة للحكومة بها مع تسجيل اعتراضه الشخصي على الإجراء برمته ودعوته سلمان رشدي إلى توكيل محام يرفع دعوى أمام المحاكم الإيرانية لإبطال مفعول الجائزة الموضوعة على رأسه. (د) تأكيده العلني أن قيام أية دولة بإصدار حكم بالإعدام من طرف واحد على مواطن أية دولة أخرى هو خرق للقانون الدولي والأعراف وبروتوكولات التعامل بين الدول ذات السيادة عموماً. أضاف الدكتور لاريجاني بهذا الصدد أنه بعد إعلان الفتوى بعث هو شخصياً برسالة إلى الإمام أثار فيها احتمال تشكيل الفتوى خرقاً للقانون الدولي وكان جواب الإمام بأنه أدلى برأيه كأحد أتباع الدين الإسلامي لا أكثر. (هـ) الدعوة إلى إجراء حوار بين مثقفين غربيين من ناحية وعلماء مسلمين من إيران وغيرها من بلدان العالم الإسلامي بشأن فتوى الإمام الخميني. (و) امتدح سلمان رشدي «ككاتب موهوب جداً» ودعى إلى فهم روايته فهماً رمزياً تأويلياً وليس حرفياً، وضرب أمثلة على ذلك بالعديد من متصوفة الفرس الذين قتلوا بتهم الكفر والزندقة في الوقت الذي تحفظ فيه إيران اليوم قصائدهم عن ظهر قلب وتترنم بها وتتمتع بجمالها وروحانيتها، وركّز بصورة خاصة على مثال جلال الدين الرومي، ربما أعظم شعراء اللغة الفارسية، الذي خلّف لشعبه وللثقافة والأدب عموماً ما يزيد عن ألف بيت شعر كلها كفر وزندقة وتجديف في ظاهرها لكن تأويل معناها هو الذي ينقذها من هذه التهم كلها، على حدّ تعبيره. جدير بالانتباه أن هذا الموقف تحول الآن إلى الخط الرسمي للدولة الإسلامية في إيران.

من أطرف ما مرّ عليّ في هذا المؤتمر ما حدث في إحدى جلسات المناقشة المصغرة، وكان يرأسها محمد أركون، حيث شرح الدكتور لاريجاني، بشيء من الإسهاب المعنى الخاص للسياسة في الإسلام أو المفهوم الإسلامي المتميز للسياسة وممارستها، مركزاً على مسألة «المصلحة» وأهميتها في الفكر السياسي الإسلامي للإمام الخميني. استخدم الدكتور كلمة "Expediency" باعتبارها المكافئ بالإنكليزية لعبارة «المصلحة» بالفارسية (والعربية طبعاً) كما شرحها الإمام نفسه

وتعني كلمة "Expediency" في السياسة عموماً الوصول إلى الأهداف أو الغايات أو النتائج المطلوبة بأقصر الطرق وأسرعها وأكثرها كفاية بغض النظر عن طبيعة الوسائل أو الاعتبارات الأخلاقية والمبدئية وما شابه، أي ما درجنا على تسميته بسياسة «الغاية تبرر الواسطة». بدا لي كلام الدكتور لاريجاني عادياً جداً وأثناء المناقشة قلت له ما معناه: بعد استماعي لمداخلتك لم أتمكن من تبيّن أي فارق بين مفهوم الإسلام للسياسة كما قدمته استناداً إلى شروح الإمام الخميني من جهة وبين مفهوم ماكيافيلّي للسياسة كما نعرفه من جهة ثانية. كذلك لم أتمكن من تبيّن أي فارق في مداخلتك بين ممارسة إيران الإسلامية للسياسة، حسب شروحك، وبين ممارسة الدول الغربية لها، على سبيل المثال يبدو لي من كلامك أن السياسة هي السياسة، في المطاف الأخير، أي هي التعامل مع علاقات القوة والمصالح الحيوية، بغض النظر الآن عن التحديد اللحظي للمصلحة والمصالح، وبغض النظر عن الأوصاف والتسميات المستخدمة لتعريفها وترويجها (أي السياسة) في أي وقت من الأوقات. هنا صمت الدكتور لاريجاني صمتاً ذا مغزى وكأنه وصل إلى آخر الكلام المباح.

وفي جلسة أخرى تطرّق النقاش إلى موضوع المرأة وقضيتها. أدلى الدكتور لاريجاني بدلوه بكلام عادي جداً هو شيء ما قريب من الخط الرسمي. حين سمح لي رئيس الجلسة بالكلام قلت للدكتور: في هذا أنتم تسيرون على طريق العربية السعودية وستصلون إلى نتائج مشابهة جداً إذا استمرت الأمور على حالها. سألني ماذا أعني بهذا. قلت له: تعيش مدينة طهران في ظل قشرة خارجية صلبة من الطهرانية الإسلامية والقيم الشيعية النموذجية والقوانين الشرعية المقدسة والأخلاقوية المتزمتة والمبدئية الفقهية الصارمة والتدينية العلنية المستشرية والتقشفية الرسمية المشهدية الخ، لكن أنتم تعرفون ونحن نعرف أن حياة طهران الفعلية والحقيقية واليومية لا علاقة لها بهذه القشرة لأن حياة المدينة تجري على سجيتها كما هي الحال في أية عاصمة أخرى من عواصم العالم الثالث الكبرى وخاصة العواصم البترولية منه. ما يجري في طهران لا يختلف من حيث المبدأ، إلا بالدرجة واللون والأسلوب، عما يجري في عواصم مثل القاهرة ونايروبي وجاكارتا وإسلام آباد. وكما نعرف جيداً كل شيء موجود في هذه العواصم وكل شيء يجري فيها وطهران ليست استثناء من هذه القاعدة، على الرغم من الصورة الخارجية الرسمية لكل بلد من هذه البلدان. المشكلة في إيران الإسلامية، إذن، هي أن الهوة بين القشرة الخارجية المتصلبة من ناحية وبين الحياة الفعلية للناس جميعاً (وبخاصة حياة النخب وكبار المسؤولين فيها) من ناحية ثانية تزداد اتساعاً وعمقاً وتأزماً وهي في طريقها لأن تتحول إلى تناقض أساسي بين الشكل الخارجي والمحتوى الواقعي في تركيبة البلد

وإلى معضلة جدية في تطوره وإلى صاعق تفجير في الوقت المناسب، تماماً كما في دول مجاورة. أمام أزمة من هذا النوع تعمل فئات من الناس على قسر الحياة العامة والخاصة للبلد بما يجعلها منسجمة تماماً مع القشرة الخارجية (مثلاً، حركة الطالبان في أفغانستان حالياً واستيلاء جهيمان العتيبي وجماعته على الحرم الشريف في مكة سنة ١٩٧٩). أما غالبية الناس فإنها تفقد تدريجياً ثقتها بالقشرة ذاتها وبالشكل الظاهر نفسه وبالقيّمين عليها وتتعامل معها بالكلبية المعهودة وبالنفاق المعروف حتى اللحظة التي تشقق فيها الحياة ذاتها القشرة وتخترقها وتحرر نفسها منها بأساليب وطرق يصعب توقعها. هنا أيضاً صمت الدكتور لاريجاني صمتاً ذا مغزى، وكأنه وصل مرة ثانية إلى نهاية الكلام المباح.

■ **هل توجد قواسم مشتركة بين هذه المؤتمرات ؟**

نعم، نجد القاسم المشترك في تحرك الأقليات المسلمة في أوروبا لتأكيد نفسها وحضورها بصورة أقوى وتنظيم صفوفها بصورة أفضل وفي ردود الفعل المختلفة في المجتمعات المضيفة على هذا التحرك. معروف أن الذي أوصل هذا الوضع إلى نقطة الخطر هو سلوك الحركات العنصرية، مدعومة ضمناً من اليمين الأوروبي التقليدي والتنظيمات الفاشية وشبه الفاشية، سلوكها طريق العنف الأعمى ضد الجاليات الأجنبية عموماً والمسلمة بصورة خاصة. بطبيعة الحال تحركت الحكومات والأجهزة والمؤسسات والسلطات والمنظمات غير الحكومية وتنظيمات المجتمع المدني الأوروبية كلها تقريباً لمعالجة هذا الوضع المتفجر وتطويق الخطر الداهم. ومن خلال مشاركتي في المؤتمرات المذكورة شعرت بنمو وعي جيد عند الطرف الأوروبي بأن مسألة الأقليات المسلمة لا تعالج أمنياً فقط أو على مستوى البوليس والمحاكم وأجهزة المخابرات فحسب أو عمليات الدمج القسري، والمستحيل أصلاً، وأن المطلوب هو استراتيجية طويلة النفس تأخذ بعين الاعتبار، بالإضافة إلى الاقتصاد وفرص العمل والسكن والأجور... الخ، الأبعاد الثقافية والفكرية والحضارية والمعنوية والدينية والروحية للمشكلة وهذا تطور إيجابي وينبغي تعزيزه لأن فيه مصلحة حقيقية، في نظري، للجاليات نفسها وللجسم الاجتماعي الأوروبي عموماً. نحن نعرف أن المجتمعات الأوروبية متينة جداً وقوية جداً ومسلحة جداً وديناميكية جداً وأية سياسة من جانب الأقليات داخلها تعمل على افتعال صدام رأسي مباشر معها ستكون لها نتائج كارثية عكسية على تلك الجاليات قبل أي طرف آخر. لذا أجد أن الدعوة لعقد مثل هذه المؤتمرات تشكل خطوة عاقلة من جانب الطرفين المعنيين يمكن أن

تساعد على تطوير صيغ عملية للتعامل مع مشكلات حادة بصورة هادئة ومقبولة تطوق، في الوقت ذاته، جموح القوى العنصرية الأوروبية وتلجم اندفاع التنظيمات الفاشية نحو القتل والتهجير والتفجير... الخ. وليس لأية سياسات أو إجراءات من نوع آخر أي مستقبل، على ما يبدو لي.

■ **ماذا عن الوظائف الأخرى لمثل هذه المؤتمرات ؟**

من الوظائف المفيدة خلق مناسبات ممتازة لتعريف أفضل وأوضح بالإسلام وبالعالمين الإسلامي والعربي عموماً. عندما ينعقد مؤتمر من هذا النوع تنشأ فرصة لأجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والمطبوعة لتغطية تأخذ شكلاً إيجابياً في هذه الحال وتغيب عنها أجواء التوتر والخصومة والنقد التي كثيراً ما ترافق تقديم أخبار العالم الإسلامي في أجهزة الإعلام الغربية عموماً. في مؤتمر يجري في إسبانيا أو السويد مثلاً، برعاية أوروبية رسمية أو شبه رسمية، يكون الإعلام مهيأ بشكل أفضل من أي وقت آخر لتقديم صورة أكثر موضوعية ودقة وإيجابية عن الموضوعات المطروحة وعن خلفياتها إلى جمهور أوروبي واسع لاسيما وأن المشاركين من الطرفين هم في معظمهم أساتذة جامعات ومفكرون ومثقفون ومجتهدون وباحثون من طبعهم الاحتكام إلى العقل والوقائع والتاريخ والتحلي بحد أدنى من الموضوعية والدقة والرزانة والرغبة في الحوار والاطلاع على وجهات النظر المختلفة والمتنوعة ... الخ. ملاحظة أخرى أسجلها نتيجة مشاركتي تتلخص بالتالي: مع أن لهذه المؤتمرات طابعاً أوروبياً عاماً، يبدو لي أن هناك تفاهماً أوروبياً ضمنياً على أن تقوم دول القارة الصغيرة، أي التي لا تثير مخاوف الطرف الأضعف في المعادلة، السويد والدانمارك مثلاً، أو الدول التي لا تثير حساسيات استعمارية قوية لدى الجانب الإسلامي ـ مثل إسبانيا ـ بمهمة استضافة هذه المؤتمرات ورعايتها والإنفاق عليها ... الخ. في الواقع لإسبانيا موقع خاص وممتاز جداً في هذا المجال بحكم تراثها العربي الإسلامي الطويل والعريق. ولا شك أن قرار السلطات الإسبانية التعامل مع هذا التراث ومع أوابده وآثاره ومعالمه ليس كشيء دخيل وغريب وإنما كجزء لا يتجزأ من التراث الحضاري والثقافي والتاريخي للشعب الإسباني كان قراراً حكيماً جداً جنّب البلاد مشاكل عويصة هي بغنى عنها، مما يعطي البلد مركزاً أوروبياً متقدماً وممتازاً في التعامل مع العالمين العربي والإسلامي عموماً ومع مشكلة الأقليات الإسلامية في أوروبا تحديداً. في بلدان مثل السويد والدانمارك وإسبانيا لا وجود تقريباً لحساسيات الاستشراق الفرنسي والإنكليزي والأمريكي، مما يساعد على خلق أجواء جيدة جداً لمثل هذه المؤتمرات.

■ **على ذكر الاستشراق ، دكتور ، يبدو أن الغرب يشعر تدريجياً أن المعرفة الاستشراقية لم تعد كافية الآن للتعامل مع الآخر والتعرف على العرب والإسلام . بشكل عام ، ما سبب هذه النشاطات والاهتمامات على أكثر من صعيد في عصر الاتصالات الحديثة ؟**

هذا كلام صحيح ويبدو واضحاً على صعيد تدريب الخبراء والأخصائيين في اللغة العربية ولغات البلدان الإسلامية الأخرى ، إذ أصبح من الصعب العثور بين الأجيال الجديدة على مستشرق لا يعرف اللغة العربية جيداً إلا كلغة عتيقة ، شبه ميتة ، لغة كتب ووثائق وتراث فقط . من النادر الآن أن تجد مستشرقاً (أو مستشرقة) لا يتكلم العربية الحديثة ويقرأها جيداً . مثلاً لدينا في دمشق مدرسة لتعليم اللغة العربية للأجانب يؤمها الكثيرون ممن يمكثون سنة أو سنتين في القطر للاحتكاك المباشر بالثقافة وبالعادات والتقاليد ولغة الحياة اليومية كما يتابع بعضهم دروساً في جامعاتنا . في ألمانيا يتحدثون معي على التليفون لمدة نصف ساعة باللغة العربية دون تعب أو مجهود زائد . إنهم يبذلون جهداً كبيراً لتعلّم لغتنا ، ولو بذل طلابنا المتقدمون ربع هذا الجهد على صعيد تعلّم إحدى اللغات الأجنبية الرئيسية لحدثت لدينا قفزة علمية ممتازة في هذا المضمار . مع ذلك ليس للاستشراق ، إن كان بشكله الكلاسيكي القديم أو بشكله الجديد ، دوراً هاماً في التعامل مع القضايا التي تدور حولها المؤتمرات المذكورة . المعرفة الاستشراقية تساعد لكن معطيات المشكلة تغيّرت جذرياً إذ المطلوب الآن التعامل مع إسلام موجود في قلب المجتمعات الأوروبية ذاتها وليس في الأطراف أو المستعمرات فقط .

■ **هل طرحت مسألة «الإسلام الأوروبي» من هذا المنطلق أو هذا المنظور ؟**

نعم ، طرحت أنا نفسي بعض الآراء والأفكار عن احتمال نشوء «إسلام أوروبي» أو ربما عن بدايات نشوء نوى صغيرة لمثل هذا الإسلام في الجاليات الإسلامية الأوروبية وعن ضرورة تعزيز ميول واتجاهات كهذه لأن نموها سيساعد كثيراً على تخفيف احتمالات الاصطدام الإسلامي المباشر والمدمر بالبنى الاجتماعية والأنظمة السياسية الأوروبية السائدة . نوقشت الأفكار التي طرحتها بشيء من التوسع في المؤتمرات التي حضرتها وفي غيرها أيضاً ، على ما سمعت ، كما وجدت طريقها إلى الصحافة وأجهزة الإعلام الأوروبية منها والعربية . كتبت عنها صحافة الخليج بصورة خاصة وناقشتها هناك أصوات مؤيدة ومعارضة في وقت واحد وهذه ظاهرة صحية طبعاً .

دعني أضيف ، أنه على العكس من دول مثل الولايات المتحدة وأستراليا وكندا ونيوزيلندة ، ليس لدى أوروبا إلاّ خبرة تاريخية محدودة في مسائل الهجرة إليها ومشكلات الجاليات الأجنبية في

داخلها وفي معضلات التعددية الثقافية والدينية العميقة والواسعة في مجتمعاتها. سبب ذلك واضح وبسيط: الولايات المتحدة وأشباهها قامت على الهجرة أصلاً وهي مازالت تجدد نفسها وتعزز طاقاتها البشرية بالاعتماد على المزيد من الهجرة. أعتقد أن هذا النقص في الخبرة يدفع أوروبا إلى الاستزادة من هذه المؤتمرات مما لا تجد له شبيهاً في بلدان الهجرة التي ذكرتها. من هنا أيضاً الاهتمام الخاص الذي أبدوه بفكرة «الإسلام الأوروبي» التي طرحتها. تعني الفكرة باختصار نشوء إسلام يقبل بالمؤسسات الأوروبية المعاصرة، بأنظمة الحكم القائمة، بالدساتير المعمول بها، بحقوق الإنسان والمواطن، بالحريات العامة، بمركزية المجتمع المدني وعلاقات المواطنة التي تسوده، بالديمقراطية، بفصل الدين عن الدولة، بعلمانية الحياة الاجتماعية والسياسية العامة... الخ الخ. ولا يمكن لهذا القبول أن يكون قبولاً مستكيناً ومنفعلاً لأن المطلوب هو العمل الدؤوب والنضال العنيد والتنظيم الجيد لجعل هذه المبادئ كلها تنطبق على الجاليات الإسلامية ولجعل تلك الجاليات تستفيد منها حقاً وإلى أقصى حدّ ممكن، أي تعني فكرة «الإسلام الأوروبي» على المدى البعيد أن يكون المسلم في أوروبا مواطناً أوروبياً دينه الإسلام وليس مسلماً قادته الظروف إلى مجرد العيش في أوروبا وبالتالي الخضوع حكماً أو قسراً لقوانينها وأنظمتها. كما يعني أن يركز مسلمو أوروبا على قضاياهم المحلية ومشكلاتهم الحياتية ودورهم السياسي في مواقعهم الجديدة ومكانتهم الثقافية فيها... الخ، بدلاً من أن يحولوا أنفسهم إلى امتدادات لسياسات الدول النفطية أو الحكومة الباكستانية أو السلطات الجزائرية والمغربية أو الأحزاب في بنغلادش، وهي سياسات لا تأخذ مصالحهم الحقيقية بعين الاعتبار على الإطلاق كما أنها لا تنظر إليهم إلا كأدوات للاستخدام وتوسيع النفوذ وتكملة للصراع من الأعداء والخصوم في بلد المنشأ نفسه.

بدأت تنشأ في أوساط الجاليات الإسلامية مراكز علمية ـ دينية غرضها تدريب رجال دين وأئمة جوامع وخطباء مساجد محليين هم نتاج مشكلات محيطهم الاجتماعي والإنساني يعرفون الوضع الذي يتعاملون معه بالمعايشة والمعاناة. على سبيل المثال قرأت تصريحاً لخطيب مسجد مدينة كوبنهاغن ـ وهو فلسطيني الأصل من بيت أبو لبن، على ما أذكر ـ يؤكد فيه أن رجال الدين الوافدين من الدول الإسلامية لا يعرفون شيئاً عن الشروط الحياتية لمسلمي الدانيمارك ولا يفهمون أو حتى يتفهمون مشكلاتهم وظروفهم ولهذا فقد توقف هو ورواد المسجد معه عن دعوة أي خطباء أو رجال دين أو مشايخ من تلك الدول. ذكر كذلك أن الظروف الخاصة بمسلمي البلد تسمح الآن بالكلام عن وجود إسلام دانيماركي متميز الأوصاف. ومن أبرز المراكز العلمية ـ الدينية الناشئة في أوروبا لهذا

الغرض «المؤسسة الأوروبية للعلوم الإنسانية» في سان ليجيه دي فورجيه في فرنسا والأكاديمية الإسلامية في كامبريدج بريطانيا. أنا أعرف طبعاً بأني أتكلم عن هدف استراتيجي بعيد المنال لا يمكن أن يتحقق إلا ببطء وعبر صيرورة مديدة ولكن لابد من التركيز عليه لتجنب الاحتمالات الأسوأ بالنسبة للجاليات الإسلامية في أوروبا خاصة أنه من الواضح أن هذه الجاليات باقية ما بقيت أوروبا وتتزايد أعدادها بسرعة كما تتصاعد الزيجات المختلطة بأرقام قياسية في أوساطها. من ناحية ثانية فإن أوروبا غير قادرة على الاستغناء عن هذه الجاليات لأسباب كثيرة ومعروفة وتستفيد منها، في التحليل الأخير، في تحسين التراجع الحاصل عندها في التعداد السكاني وفي تعديل هرم الأعمار الذي تسيطر عليه الفئات العُمْرية الكهلة على حساب الفئات العُمْرية الشابة. ترفض قوى اليمين في أوروبا والمنظمات الفاشية مثل هذه الأفكار والتوجهات وتحاربها وتفضل إعادة تجربة الجيتو مع المسلمين بأشكال جديدة. من جانب آخر تحارب القيادات والتيارات الأصولية داخل هذه الجاليات ـ وكلها مرتبط بمصادر تمويل وغير تمويل في بلدان المنشأ ـ الأفكار ذاتها لأن لها مصلحة دائمة في وضعية الجيتو وفي التأزيم الدائم لعلاقات الإسلام اليومية بالمجتمع الأوروبي المحيط وإلاّ فقدت نفعها ومكانتها لدى مصادر التمويل وفقدت نفوذها في أوساط الجاليات نفسها. وفي هذا كله لقاء موضوعي مثير للاهتمام بين هذا النوع من القيادات الإسلامية في أوروبا ومصالحها وبين قوى اليمين والتنظمات الفاشية فيها مما يؤدي إلى تفاهم ضمني وتنسيق علني أحياناً بينهما للحفاظ على الوضع الراهن على حاله. أما المصلحة الأساسية وراء ذلك فتتلخص بإبقاء الجاليات الإسلامية خاضعة معزولة تقدم العمل الأسود والرخيص للمجتمع الأوروبي المرفّه دون التمتع بحقوق الإنسان والمواطن وحرياته وديمقراطيته وعلمه وثقافته وتأميناته الاجتماعية ومكاسبه الأخرى. في الواقع لو كان بإمكان قوى اليمين الجديد سحب هذه الحقوق والتقديمات والتأمينات والمكاسب الاجتماعية من الطبقات الشعبية الأوروبية البيضاء نفسها ودفعة واحدة لما قصرت في ذلك باسم اقتصاد السوق وأولوية الربح وضرورة المنافسة وما إليه من ذرائع.

■ **بلغنا أنك طرحت أكثر من ذلك بالنسبة لمسألة الإسلام الأوروبي.**

نعم، طرحت فكرة إضافية. قلت إنه في حال تمكن الإسلام المهجري الأوروبي من إنتاج فكر إسلامي متقدم ومستنير ومعاصر قد يؤثر هذا الفكر تأثيراً إيجابياً على الفكر الإسلامي العربي وغير العربي في مواطنه الأصلية بطريقة تشبه التأثير الثوري الذي نعرف أن شعر المهجر، مثلاً، مارسه

على الإنتاج الشعري العربي منذ مطلع القرن. ملاحظة أخيرة بالنسبة لأطروحة الإسلام الأوروبي. صدر مجلد نتيجة هذه المناقشات باللغتين الإنكليزية والعربية. حمل المجلد الإنكليزي عنوان «الإسلام الأوروبي» أما بالعربية فقد عدّل العنوان ليصبح «الإسلام في أوروبا»، ربما مراعاة لبعض الحساسيات أو لأن الفكرة لم تنضج بعد.

■ يقال الكثير عن خطر الإسلام على الغرب وعلى أوروبا تحديداً. ما رأيك في هذه المسألة؟

لا شك أن الإعلام الغربي أراد خلق بعبع بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، فوجد في الإسلام ضالته المنشودة. نظّر هانتينجتون لهذا الخطر تحت عنوان إعلامي عريض: «صراع الحضارات» مختزلاً الحضارة إلى الدين مما يعني أن صراع الحضارات المزعوم هو صراع أديان حقاً في وقت نعرف فيه جميعاً أن الدين لا يتحكم بحياة المجتمعات الغربية أو يوجه سياساتها، الاتحاد الأوروبي اليوم، مثلاً، مجتمع بعد ـ مسيحي (Post-Christian) وبعد ـ ديني (Post-religious) بمعنى تخطيه وتجاوزه الاثنين معاً في حياته العامة. المطلوب إذن هو افتعال نوع من الهستيريا في الغرب عموماً وفي أوروبا تحديداً حول شيء اسمه الخطر الإسلامي والتهديد الإسلامي لمصالح الغرب الحيوية وما إليه. كنت أتمنى لو كان لهذه الأسطورة الإعلامية ولو حد أدنى من الأساس أو المصداقية في الواقع، لكن العكس هو الصحيح. كنت أتمنى، مثلاً، أن يمتلك العرب أو بعض الدول الإسلامية ما يكفي من مصادر القوة، في نهاية القرن العشرين، لتهديد المصالح الغربية الحيوية بالمعنى الجدي للتهديد، لكن هذا غير حاصل. في الواقع الإسلام ساعد الغرب على إزاحة القطب الآخر في التوازن الدولي، مما ترك الجميع الآن تحت رحمة القطب الأمريكي وجماعته وتحت رحمة استفرادهم بالكرة الأرضية. طبعاً كان لدى الاتحاد السوفيتي ما يخيف الغرب حقاً ويهدد مصالحه الحيوية لكن ماذا لدى العالم الإسلامي من هذا؟

■ اسمح لي دكتور صادق أن أعقب. أعتقد أن الخوف من حرب نووية ضمن توازنات سياسية مضمونة النتائج على الأقل بمعنى معروفة النتائج عند أنظمة تجيد إدارة الصراع يتلاشى، في حين أن الخوف الأكبر هو من العصابات النووية، أي المتشددين وإن كانوا زمراً خفيفة إنما يشكلون خطراً فعلياً.

العصابات النووية ليست في العالم الإسلامي أو منه، كلها موجودة ضمن نطاق الغرب أو العالم المتقدم أو الصناعي. وإن كان ثمة شيء اسمه قنبلة ذرية إسلامية فإنها لن تستخدم إلاّ محلياً وعلى

الأرجح ضد مسلمين آخرين ، كما أنها لن تستعمل إلاّ لردع الجيران أو ما شابه وإقامة توازن الرعب المعروف معهم ، ولا أرى في هذا كله تهديداً جدياً وفي العمق لمصالح الغرب الحيوية .

■ **أقصد الذرات الاجتماعية الفردية (مثال الجزائر وغيرها) .**

أنا أميّز بين التهديد الجدي لمصالح الغرب الحيوية وبين حرب أهلية هنا وصراع قبلي هناك واقتتال ديني في مكان ثالث وحروب محلية بين دول محلية في مكان رابع وتفجير سفارة أو قاعدة أمريكية في مكان خامس من الكرة الأرضية الخ الخ . في التفكير الاستراتيجي الأمريكي ، مثلاً ، تدخل هذه الأحداث كلها ضمن نطاق ما يسمونه بإدارة أزمات الكرة الأرضية واحتواء نقاط التفجير الممكنة في النظام العالمي الجديد وما إليه ولا تدخل ضمن نطاق تشكيل خطر داهم على المصالح الغربية الحيوية أو تهديد جذري وجدي لها . إن الغرض من معالجة الأزمات وإدارتها واحتوائها هو بطبيعة الحال منعها من التحول إلى ما يهدد جذرياً المصالح الحيوية المذكورة . ولا شك أن الغرب عموماً والولايات المتحدة خصوصاً أثبتا عن مهارة فائقة في إنجاز هذه المهمة . في الواقع لم تكن المصالح الحيوية للغرب ، منذ فترة طويلة ، في أيد أمينة كما هي اليوم . لم تعد سلطات وأنظمة العالم الإسلامي بأسره ، وكلها مستقرة وقوية وطويلة الأمد على ما يبدو ، تحاول حتى التستر قليلاً على تبعيتها للغرب كما كانت تفعل في مرحلة قريبة جداً . كثيراً ما قرأنا في كتب التاريخ أن خليفة ما أو سلطاناً معيّناً جرد حملة للقضاء على تمرّد في إقليم من أقاليم إمبراطوريته أو لإخماد ثورة في صقع من أصقاعها أو لقمع خروج على إرادته وسلطانه في منطقة من مناطقها وواضح لي أن حكومات الولايات المتحدة المتعاقبة تتصرف اليوم التصرّف ذاته ولكن على نطاق الكرة الأرضية كلها ولا أعرف إلى متى ستستمر هذه الحال . بعبارة ثانية ، بالنسبة للمركز الأمريكي نحن حركات شعوبية تتمرد على سلطان المركز الأمريكي وعلى هيمنته وتفرّده واستغلاله والمركز يتعامل ، بالتالي ، مع حركات الشعوب هذه على هذا الأساس ووفقاً لهذا المبدأ .

■ **ماذا عن مسألة الإرهاب الإسلامي ؟**

هذه مقولة أمريكية أكثر منها أوروبية لذا لا يطرحها الأوروبيون عادة ، في المؤتمرات التي حضرتها على أقل تعديل ، ولا يدافعون عنها . وشعرت أنه لا مصلحة جدية لهم فيها على العموم بخاصة أن المجتمعات الأوروبية أنتجت ظواهرها المتميزة من الحركات التمردية المسلحة التي استخدمت تكتيكات إرهابية مثل الألوية الحمراء في إيطاليا والعمل المباشر في فرنسا ومجموعة بادر

ـ ماينهوف في ألمانيا دون أن ننسى الجيش الأحمر في اليابان. ظاهرة الإرهاب اليميني أخذت تفرض نفسها في الولايات المتحدة نفسها كما في تفجير أوكلاهوما الشهير. يعرف الأوروبيون جيداً أن الحركات الإسلامية المسلحة هي نوع من «العمل الإسلامي المباشر» ومن الطبيعي أن تلجأ مثل هذه الحركات والتنظيمات ـ إن كانت من اليسار أو من اليمين ـ إلى تكتيكات إرهابية معروفة ومستحدثة. قلت لهم إن «الإرهاب الأوروبي» المذكور كان أرقى بكثير في مستويات الأداء والتخطيط والتنفيذ والدقة من «الإرهاب الإسلامي» الحالي. يعرف الأوروبيون كذلك أن الحكومات الأمريكية المتعاقبة ترفض عن وعي وتصميم أية محاولة لتعريف «الإرهاب» مهما كان هذا التعريف تقريبياً وأولياً، لأن في ذلك حداً لحرية حركتها في التدخل العسكري وغير العسكري أو عدمه وبخاصة في تجريد الحملات على المشاغبين والخارجين والمتمردين وما إليه على سطح الكرة الأرضية كلها، وفي الأزمنة والأمكنة التي تراها مناسبة الخ. هدف آخر من أهداف هذا الرفض الأمريكي هو محو كل فارق ممكن أو تمايز محتمل بين الإرهاب بمعناه الدقيق وبين حركات التحرر المسلّح أو مقاومة الاحتلال بالسلاح أو محاربة الظلم والعسف الشديد بالعنف المضاد. هذه مسألة يعرفها الأوروبيون ولا يجادلون فيها. بعبارة ثانية، الأمريكيون مقتنعون هذه الأيام بالحكمة القائلة: «مئة سنة من الظلم والتعسف تبقى أفضل من يوم واحد من الفتنة في العالم غير الأوروبي». أكدت في كلامي أن الذي يدمج الإرهاب بالكفاح من أجل أشياء مثل التحرر والعدالة والحقوق والحد الأدنى من الديمقراطية ... الخ، لا يريد محاربة الإرهاب أصلاً، بل يريد التذرع به لإنجاز مهام أخرى، هذه نقطة توضحت تماماً في مناقشات المؤتمرات التي شاركت فيها. معروف للجميع، طبعاً، أن «الأفغان العرب»، مثلاً، تلقوا تدريباتهم على الإرهاب والأعمال الإرهابية في أفغانستان على يد وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية (C.I.A.). معروف كذلك أن الوكالة نفسها هي التي تقود الحرب عليهم في كل مكان تقريباً اليوم وتقوم، بالتالي، بتزويد الحكومات المعنية بضربهم بالمعلومات حول كل ما تعلمه «الأفغان العرب» من الـ(C.I.A.) نفسها من فنون الإرهاب وغيرها. وتزود الـ(C.I.A.) في الوقت ذاته هذه الحكومات وأجهزتها بالوسائل اللازمة والتكتيكات المطلوبة لإيقاف مفاعيل المهارات الإرهابية التي كانت قد علمتها هي بالذات لمجاهدي البارحة وإرهابيي اليوم. الوكالة كانت قد صنعت الداء وهي الآن بصدد صنع الدواء ولا حول ولا ... لأن الداء كان وقتها دواء بدوره مضاداً للاتحاد السوفيتي والشيوعية، كما نعرف جميعاً. حين كنت في واشنطن ذكر لي كبير كبار المسؤولين في الخارجية المصرية (في جلسة غداء مع آخرين) أن الأمريكان زودوا الأجهزة

المختصة في مصر بالمعلومات اللازمة عن كل ما لقنته الـ(C.I.A.) من فنون «الإرهاب» للأفغان العرب وغيرهم كما زودوا الأجهزة ذاتها بالمعلومات اللازمة لإبطال مفعول هذا الذي علمته الـ (C.I.A.) للأفغان العرب ولباقي المجاهدين.

■ **هذا يعني أن المحاربة الفعلية للإرهاب كامنة في تحديد أسباب التوتر والعمل على حل المشكلات الحقيقية من خلال العمل على إزالة أسبابها ؟**

طبعاً، وهرباً من الوصول إلى الأسباب يلجأون لمقولة الإرهاب، وهذا واضح الآن في طرح نتنياهو القائل بأن الأمن هو أساس السلام وليس السلام مع العرب هو أساس الأمن للجميع، مما يعني بدوره أنه لا لزوم للبحث في الأسباب الأعمق لغياب السلام والأمن معاً في منطقتنا.

■ **لننتقل قليلاً من الإرهاب الإسلامي إلى الطرف المضاد من المعادلة ، أي الإسلام وحقوق الإنسان ، ما هي الأفكار والانطباعات السائدة ؟**

صورة العلاقة بين الإسلام عموماً وحقوق الإنسان وما يرافقها ليست زاهية طبعاً وهي، بالتالي، ليست مجالاً للمشارك في مثل هذه المؤتمرات لأن يفتخر أو يفاخر به. نحن نحاول أن نبيّن لكل من يهمّه الأمر ـ عبر هذه المؤتمرات والتغطية الإعلامية المرافقة لها ـ أن نقاشاً واسعاً يجري في المجتمعات العربية وعلى مستويات عدة يتناول مسائل حقوق الإنسان والمواطن، المجتمع المدني، الديمقراطية، العلمانية، الحريات العامة في محاولة لتلمس الطريق إلى مستقبل أفضل قليلاً ضمن ظروف صعبة وقاسية تسيطر عليها مناخات الهزائم العسكرية والإحباطات الوطنية والتشرذم القومي وأشباح الحروب الأهلية والطائفية والإحساس بالعجز العام عن إنجاز أي شيء مهم مع اقتراب نهاية القرن. إن الظاهرة المثيرة للاهتمام عند مناقشة مسألة الإسلام وحقوق الإنسان وتوابعها في هذه المؤتمرات هي وقوع الانقسام في الرأي والخلاف في التحليل والموقف ليس بين شرق وغرب أو عرب وأوروبا أو إسلام وحداثة كما تعودنا وإنما بين الذين يعتقدون أن حقوق الإنسان والمواطن وتوابعها يجب أن تشمل البشر جميعاً، من حيث المبدأ، وبين الذين يعتقدون أنها لا يمكن أن تنطبق إلاّ على الغرب أو أوروبا أو العالم المتقدم فحسب. هذا الإنقسام واقع داخل الشرق كما هو داخل الغرب. تجمع الفئة الثانية، مثلاً، حكومات أوروبية وعربية وإسلامية في وقت واحد بالإضافة إلى الأصوليين من أي دين كانوا مع المنتمين إلى اليمين في أوروبا. تقول حجة هؤلاء إن مفاهيم

وممارسات مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات العامة ... الخ ذات منشأ أوروبي ولا يمكن أن تنطبق إلا على أصحابها وللإسلام مفاهيمه وممارساته المختلفة جذرياً بالنسبة للحقوق ونظام الحكم ومعنى الحرية وما إليه ومحاولة تطبيق المفاهيم الأوروبية في المجتمعات الإسلامية يسلب تلك المجتمعات خصوصيتها وأصالتها وتقاليدها إلى آخر المعزوفة المعروفة جيداً. بعبارة ثانية لهم حقوق الإنسان والمواطن وما يتبعها بالإضافة إلى حق بيعنا كل السلع التي ينتجونها ولنا الحق في الاستبداد وما يتبعه إضافة إلى حق شراء كل السلع التي نستوردها منهم وعلى كل طرف أن يبقى قانعاً بقسمته. إذا اضطهدت حكومة عندهم كاتباً يسمون ذلك قمعاً واعتداءً على الحريات والحقوق ... الخ. أما إذا اضطهدت حكومة عندنا كاتباً يعدون ذلك جزءاً من تقاليدنا وأصالتنا وتراثنا وقيمنا منذ غابر الأزمان، إنها قسمة ضيزى بالتأكيد، كما أن هناك أطرافاً عربية وإسلامية كثيرة وقوية لها مصلحة حيوية في تبني هذه القسمة وحمل لواء رايتها والترويج لأيديولوجيتها واستخدام ديماغوجيتها.

■ هنا يمكن الإشارة إلى ازدواجية خطاب الغرب وإلى تناقض وازدواجية الخطاب العربي الإسلامي، وخصوصاً فيما يتعلق بالخصوصية والأصالة وانتقال المفاهيم والأفكار... الخ يضاف إلى ذلك أن الغرب الذي انتصر يستعمل هذه المفاهيم بشكل انتقائي وبيننا من يجاريه في ذلك بدلاً من العمل على زرع هذه المفاهيم/ الأفكار وتوطينها بحيث تصبح جزءاً عضوياً من الثقافة السائدة عندنا، فما رأيكم في مواقف كهذه ؟

أولاً يجب أن يكون واضحاً أن النشأة التاريخية الأوروبية الأولى لمفاهيم مثل حقوق الإنسان والحريات العامة وممارساتها... الخ، لا علاقة لها بمآل هذه المفاهيم والممارسات ومستقبلها وتحولاتها وتبني مجتمعات وثقافات أخرى لها وما إليه. الحركات التاريخية الكبرى نشأت كلها من بدايات متواضعة جداً في أزمنة معينة وأمكنة صغيرة محددة ولم يمنعها هذا من الانتشار والتوسع والاتجاه نحو العالمية، ومن أن تصير قيماً إنسانية عامة ومبادئ شاملة وأسساً شبه مطلقة لحضارات متنوعة وثقافات مختلفة. نشأت المسيحية في مقاطعة رومانية محتقرة ومهملة. ماذا يفترض بنا أن نستنتج بالنسبة لمآلها اللاحق ولعالميتها الشاملة من هذه الواقعة؟ نشأ الإسلام في مدينتين صحراويتين صغيرتين على حافة الإمبراطورية الرومانية. ماذا تعني هذه النشأة المتواضعة بالنسبة لعالمية الإسلام اللاحقة وشموليته واختراقه حضارات وثقافات من جميع الأشكال والألوان وتجذّره فيها؟

ثانياً، نحن لنا خصوصيتنا لا شك، وكذلك الهند والكاميرون والأرجنتين واليابان إلى آخر اللائحة، كلها لها خصوصياتها، لكن المسألة ليست هنا. تكمن المسألة فيما إذا كانت الخصوصية وأخواتها هي أدوات لإفراغ مفاهيم حقوق الإنسان وتوابعها من مضامينها وحجة للاستغناء عنها في التحليل الأخير، وذريعة لتبرير الغياب الصارخ لمبادئها في حياتنا الخاصة والعامة وممارساتنا السياسية والاجتماعية ... الخ، أم أن الخصوصية هي واقعة يجب أخذها بعين الاعتبار دوماً بهدف تحقيق ممارسة أفضل لمبادئ حقوق الإنسان وبغرض تعميق وجودها في حياتنا وتجذير ممارساتها في مجتمعاتنا؟ أقول لك إن النوايا بالنسبة لهذه المسألة ليست حسنة دوماً ونادراً ما تكون صافية. الخصوصية والأصالة وأخواتهما هي عبارات مهذبة تقول لنا في هذا السياق إننا كعرب ومسلمين أحياء اليوم لا يمكن أن نرقى إلى مستوى حقوق الإنسان والديمقراطية وما يرافقهما من قيم ومبادئ وممارسات، كما أننا لسنا بحاجة إلى هذه البضاعة أصلاً لأن الموجود عندنا من الخصوصيات أفضل بكثير والسائد في حياتنا من الأصالات أرقى بما لا يقاس.

■ **ماذا عن تحديث العالم الثالث وعصرنته، بمعنى إلى أي حد تستطيع العطالة الداخلية لهذه المجتمعات إعاقة اندراجها الفاعل في العصر، على ضوء الثورة التقنية والمعلوماتية التي جعلت من العالم « قرية كونية » يسهل فيها التبادل السريع للمعلومات والتواصل المتنوع للثقافات؟**

إذا اقتدينا بالتجارب التاريخية نلاحظ أن المجتمعات الأوروبية ترسملت كلها، ولكن الفرنسي ظل فرنسياً والألماني ألمانياً ... الخ، ومعظمهم يطمح ويعمل الآن لأن يكون أوروبياً. دخل نمط الإنتاج الرأسمالي اليابان وحدثها ـ وهم يعتبرون أنفسهم متفوقين على الجميع إن كان بالنسبة للفترة الزمنية التي أغلقوا فيها الفجوة وإن كان بالنسبة لمستوى الأداء والنجاح ومع ذلك بقي الياباني يابانياً والصيني صينياً. لقد تحدّثت هذه المجتمعات كلها تحديثاً رأسمالياً حقيقياً بالتركيز على الإنتاج، الاقتصاد، التوظيف، التقدم العلمي والتكنولوجي، الابتكار والاختراع، مع ذلك بقيت متمايزة بخصوصياتها وأصالاتها وثقافاتها وتقاليدها على الرغم من تنازلاتها الكبيرة عن الكثير مما كان سائداً في حياتها السابقة وتراثها القديم بسبب فعله المعرقل لعملية التحديث الرأسمالي ذاتها. أنا لا أرى أن العرب والمسلمين يشكلون استثناء من هذه القاعدة. نحن مثل المجتمعات والثقافات والأديان الأخرى التي دخل عليها نمط الإنتاج الرأسمالي التحديثي وحوّلها. يتوقف المصير بالدرجة الأولى على كيفية وجدية تعاملنا مع هذا الذي دخل علينا وعلى

غيرنا من أوروبا أصلاً. من هذه الناحية العرب هم هاملت القرن العشرين، كما ذكرت في مؤتمر فلسفي عقد في الجامعة الأردنية مؤخراً. حتى الآن الصورة غير مشجعة وردود فعلنا لا تبشر بالخير أبداً، على ما يبدو لي.

تستوقفني هنا حادثة تاريخية معينة ذات مغزى على ما أعتقد: معروف أن شبه الجزيرة الآيبيرية (إسبانيا والبرتغال) كانت الرائدة في مطلع العصر الحديث في اكتشاف العالم الجديد واستعمار القارة الأمريكية ونهب ثروات سكانها الأصليين مما وفّر للدولة الإسبانية وقتها شلالاً من الذهب لم يعرف له التاريخ شبيهاً في السابق. كانت إنكلترا في الوقت نفسه تستولي على جزء لا بأس به من هذا الفائض عبر عمليات القرصنة والنهب والسطو على السفن الإسبانية الناقلة للكنوز والفيء والخراج والجزية إلى بلد المركز والمنشأ. إن بعض أشهر أبطال إنكلترا الوطنيين كانوا قراصنة، من هذا النوع في الحقيقة (السير فرانسيس دريك مثلاً). ماذا فعلت النخب الإسبانية الحاكمة والمسيطرة والمهيمنة بالأموال والثروات النازلة فجأة عليها وعلى بلدانها عبر الشلال الذهبي هذا؟ بددتها في عمليات البذخ والجخ والأبهة والترف والمشهدية وبناء الكاتيدرائيات والقصور والتحديث المظهري وشراء النفوذ وغير النفوذ وتجييش الجيوش (وغير الجيوش) شبه القروسطية وتسليحها تسليح الفرسان في وقت كان يتحول فيه المال إلى رأس مال وتحول المال إلى رأسمال يحول بدوره الفارس إلى دون كيشوت كما نعرف جيداً الآن.

ماذا فعلت إنكلترا بالأموال المتراكمة لديها نتيجة القرصنة والنهب وهمجية التراكم البدائي؟ وظفتها رأسمالياً وصنعت بها الثورة التجارية ونتيجة تراكماتها صنعت بعدها الثورة الصناعية مما كان من شأنه إخراج إسبانيا والبرتغال من حركة التاريخ الأوروبي الحديث وصناعته حتى وقت قريب جداً (ولربما بصورة دائمة). يفسّر بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع الفارق الهائل بين سلوك إسبانيا وسلوك إنكلترا هذا بإرجاعه إلى الأخلاق البروتستانتية الجديدة التي سادت إنكلترا (أطروحة ماكس فيبر الشهيرة) في مقابل الأخلاق الكاثوليكية الإقطاعية التي ظلت مسيطرة بلا تجديد يذكر في إسبانيا والبرتغال (علينا أن نفهم الأخلاق هنا بمعناها الاجتماعي الواسع طبعاً بما في ذلك نوعية العقليات والذهنيات التي تعاملت مع هذا المال وتحكمت بوجهة توظيفه وإنفاقه ... الخ). ألا يشبه تعامل العرب اليوم مع الثروات والأموال التي جاء بها لهم شلال الذهب الأسود تعامل الإسبان مع شلال ذهبهم الأول؟ تبديد، تحديث مظهري، جخ، ترف، بذخ، مشهدية، أبهة، مظاهر ارتزاق واسترزاق، جيوش جرارة، تسليح هائل، تبجح، فروسية، منفخة (الجماهيرية العظمى) والنتيجة

نعرفها جميعاً ونعيش مفاعيلها اليوم بالذات ولاسيما عبر انتصار المشروع الصهيوني على كل شيء في المنطقة. من ناحية ثانية ألا يشبه تعامل إسرائيل مع الأرض التي سطت عليها والثروات التي نهبتها وشلال الذهب الغربي الذي انصب عليها تعامل إنكلترا مع الأموال التي راكمتها بأساليب مشابهة: تراكم، توظيف، بنية تحتية، إنتاج، تحديث بنيوي، عمل دؤوب، تقدم علمي، صناعة، مراكز بحوث، تكنولوجيا عالية، عقلانية مدروسة، الخ؟ أما النتيجة فالجميع يعيشها اليوم في المنطقة، ولا أزعم بأني أعرف ما إذا كانت أطروحة ماكس فيبر المذكورة قادرة على تفسير ما جرى لنا ولو بصورة جزئية.

نص أول تعليق صدر في صحافة إيران الإسلامية على رواية «الآيات الشيطانية»

«الآيات الشيطانية»: كتاب جديد ومثير لسلمان رشدي ❖

مرتضى بُزُر كزادة

سلمان رشدي، كاتب ولد لأسرة هندية مسلمة في بومباي سنة ١٩٤٧ ويعيش في بريطانيا منذ مدة طويلة. فاز بعدد لا بأس به من الجوائز هناك ولاقى استحساناً لدى جمهور القراء.

رشدي، الآن، عضو المؤسسة البريطانية لإنتاج الأفلام وعضو استشاري في مؤسسة الفن الحديث وعضو الجمعية الملكية للآداب هناك.

حازت روايتا «أطفال منتصف الليل» و«العار» على عدد من الجوائز المهمة كما ترجمتا إلى عشرين لغة بما في ذلك الفارسية. إضافة إلى ذلك فاز مترجم «العار» (إلى الفارسية) بجائزة أفضل ترجمة للعام الماضي (١٩٨٧)، أو بعبارات أدق فاز بجائزة أفضل رواية مترجمة دون أن يكون شريكاً، بطبيعة الحال، في جرائم رشدي لأن الترجمة هي التي حازت على الجائزة وليس المؤلِّف أو مضمون الكتاب.

يتبع سلمان رشدي، أو هو يقلد، أسلوب بورخيس وغارسيا ماركيز ويكتب رواياته بأسلوب الـ(magic realism) كما أن رواياته مشحونة بالتلميحات السياسية المعاصرة. تحيل «أطفال منتصف الليل» إلى تاريخ الهند والأوضاع السائدة فيها. في حين تتناول رواية «العار» الأوضاع في الباكستان. ولرشدي كتاب عن نيكاراغوا مكتوب بأسلوب قصصي. واستناداً إلى ذلك، يرى بعض النقاد أن كتاب «الآيات الشيطانية» يحيل إلى إيران وأنه رد فعل غرباوي، أو هو ناتج عن الهوس بالغرب، على الثورة الإسلامية في إيران. لكنه بدل أن يتناول إيران نجده يتناول الإسلام.

❖ «كيهان الثقافي»، رقم ٩، ح ٥، كانون أول (ديسمبر) ١٩٨٨، ص٤٥. ترجمة السيد سمير أرشدي من المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق مراجعة الباحث حسين مولوي پور، المركز الفرنسي للدراسات العربية في دمشق

في الكتاب إشارات خاطئة وإهانات موجهة إلى القرآن والرسول الكريم (ص) وإلى نشوء الإسلام وآدابه وأحكامه وذلك بصورة ساخرة ومحرَّفة وخالية من كل قيمة فنية. في الواقع، سقط رشدي فنياً وأخلاقياً حتى أنه يذهب إلى حد الهزء من بلال: العبد الحبشي الذي أعتقه رسول الله ليكون رمزاً لرعاية الضعفاء في الإسلام. احترم الرسول الكريم ـ وهو على خلق عظيم ـ هذا العبد الحبشي اليائس الذي كان من الأوائل في دخول الإسلام. ومع أنه لم يكن يلفظ الحروف والأصوات العربية بشكل صحيح، وجعل منه مؤذنه الخاص وكان يستأنس بصوت أذانه المتميز. عاش بلال خمس عشرة سنة بعد وفاة الرسول وخلال تلك الفترة لم يؤذن إلاّ مرة واحدة احتراماً منه لفراقه. يسمي سلمان رشدي في كتاب «الآيات الشيطانية» بلالاً بـ«الجرّافة»، أو بترجمة أدق بـ«الغول الأسود الهائل» (an enormous black monster) ويكفي هذا المثل لتبيان انحطاط رشدي الفني والأخلاقي. كما أن أمثال هذه التعابير كثيرة في كتابه الشيطاني.

إن خلفية رشدي الذهنية وعداءه للإسلام واضحان من عنوان كتابه المسمى (بالآيات الشيطانية) استناداً إلى حديث الغرانيق. ادعى أعداء الإسلام، ومنذ الصدر الأول، بأن الشيطان وضع الآيتين التاليتين: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى» على لسان رسول الله، ورغماً عن جبريل، وذلك بعد آيتي سورة النجم القائلتين: أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى (للمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة كتاب «تاريخ القرآن» للدكتور محمود راميار: أسطورة الغرانيق، ص١٤٨-١٦١. وهذا الكتاب هو الأكثر إحاطة، في بحثه ومناقشاته، للمسألة وللمصادر الجديدة).

لحسن الحظ، فإن تاريخ القرآن وتاريخ جمعه وتدوينه واضحان وموثَّقان حتى أن أكثر المستشرقين وعلماء القرآن الغربيين انحرافاً وتشكيكاً قَبلَ بزيف أسطورة الغرانيق. وهنا يأتي سلمان رشدي ليروي، بمبالغة كبيرة، هذه القصة المختلقة في كتابه (ص١١٤ و١١٥ من النص الإنكليزي) وليطلق على كتابه اسم «الآيات الشيطانية» مستلهماً تلك الأسطورة.

طبعت مؤسسة بانغوين المعروفة هذا الكتاب وهو يتألف من ٥٤٧ صفحة وذلك ضمن سلسلة مجموعة فايكينغ، ١٩٨٨. وسارعت مؤسسات منح الجوائز الغربية إلى ترشيح الكتاب لنيل واحدة من تلك الجوائز. وقعت الضجة التي كان يتوقعها رشدي والتي كان يأمل أن يعوِّض بها عن ضعفه الأدبي.

قدم اثنان من أعضاء البرلمان الهندي ـ سيد شهاب الدين وخورشيد عالم خان ـ شكوى إلى برلمان البلاد ومحاكمها موضوعها الإهانة الموجهة في هذا الكتاب إلى المقدسات الإسلامية.

حكمت المحكمة بمنع نشر الكتاب في الهند كلها استناداً إلى أحكام القانون رقم ١١ المتعلق باحترام الأعراف والتقاليد الدينية والثقافية في البلاد. وفي بريطانيا طلب مسؤولون مسلمون من المليون ونصف المليون مسلم في البلاد إدانة الكتاب. عدّ الدكتور زكي بدوي ـ رئيس الكلية الإسلامية ومدير جمعية أئمة المساجد ـ هذا الكتاب هجمة مباشرة على الإسلام وشبهه بفيلم «الإغراء الأخير للمسيح» في العالم المسيحي وأبلغ وجهة نظره هذه، ووجهة نظر جماعته، إلى ٣٨٢ مسجداً في جميع أنحاء بريطانيا.

رفع خورشيد أحمد وم. ناظر إحسان ـ مديرا المؤسسة الإسلامية في لندن ـ رسالة مفتوحة إلى المسؤولين المسلمين في البلاد وإلى مسلمي العالم أعربا فيها عن أسفهما العميق لنشر هذا الكتاب كما أرفقا برسالتهما نماذج صارخة من الكتاب عن الإهانات الموجهة إلى المقدسات الإسلامية وإلى الدين عموماً.

اعترض رشدي في إذاعة الهند الرسمية على حكم المحكمة وعلى ردود فعل جيوب المسلمين الأصوليين المتعصبين كما طالب برفع الحظر عن الكتاب وعن المؤلِّف وناشد محبي الحرية في العالم كله بأن لا يسمحوا بنشوء وضع يعيش فيه كاتب مثل رشدي كالسجين وفي الخفاء خوفاً من المتعصبين. كما أعرب عن سروره لأن رابطة القلم الدولية وهارولد بينتر وكُتّاب أمريكيين واتحاد الناشرين وبائعي الكتب في الهند اعترضوا كلهم على حكم المحكمة القاضي بمنع الكتاب.

وعلى تصريحات سيد شهاب الدين القائلة بأنه ما من مجتمع متحضر يسمح بنشر مثل هذا الكتاب، رد رشدي قائلاً: إن العكس تماماً هو الصحيح إذ لابد لأي مجتمع متحضر من أن يسمح بكتاب كهذا وبأن المجتمع الهندي هو أقل حضارةً من مجتمع أفريقيا الجنوبية. وأضاف أن كتابه ذو بنية تخييلية شبيهة بعالم الأحلام وأن موضوعه ليس الإسلام بأي شكل من الأشكال. أما أقوال رشدي الأكثر سمواً وحكمة فلا تفيد أكثر من التالي: «في مسارات الرواية الشبيهة بالأحلام حاولت تقديم تأويلي لظاهرة الوحي ولنشوء أحد أعظم الأديان في العالم. هذا تأويل شخص غير متدين لعبت الثقافة الإسلامية دوراً أساسياً وهاماً في حياته كلها. أصبح زمام الأمور في الهند اليوم بيد الأصوليين والمسألة الأساسية هي من سينال أصوات الـ ١٠٠ مليون مسلم في الانتخابات القادمة. وأنا آسف بعمق لأن كتابي تحوّل إلى كرة قدم في الملعب السياسي». طالب رشدي السيد راجيف غاندي الاعتراف بالخطأ الذي ارتكبه رجالات حكومته وبتجديد أمله بالديمقراطية في الهند.

بيان الإمام الخميني بشأن سلمان رشدي

ورواية «الآيات الشيطانية»

كما نشر للمرة الأولى في صحيفة «كيهان»*

في رسالة من الإمام الخميني إلى مسلمي العالم: حكم إعدام على مؤلِّف كتاب «الآيات الشيطانية» الكافر وعلى ناشريه

طهران ـ وكالة أنباء كيهان ـ ٢٧ بهمن، ١٦ شباط. حُكم إعدام الإمام الخميني على مؤلِّف كتاب «الآيات الشيطانية» وعلى ناشريه والذي يحتوي على إهانة للمقدسات الإسلامية. أدى حكم الإمام إلى ردود فعل في العالم الإسلامي: إعلان المسلمين في أوروبا وأمريكا وآسيا وأفريقيا استعدادهم لتنفيذ الحكم. وفي الوقت نفسه خرج المسلمون بمظاهرات كبيرة في إيران وباكستان والهند وإنكلترا وبلدان أخرى. يعتقد المراقبون السياسيون أن نشر هذا الكتاب ينسجم مع مؤامرات الاستكبار العالمي على الإسلام. يجب أن تدرس هذه المسائل الخفية جيداً وبصورة تفصيلية وأن تعلن نتائج الدراسة على العالم الإسلامي.

في هذه النشرة الإخبارية: نتائج نشر هذا الكتاب في العالم الإسلامي وأخبار مظاهرات المسلمين في إيران وغيرها من البلدان وانعكاسات حكم الإمام.

على أثر نشر كتاب في أوروبا وأمريكا يسيء إلى مقدسات الإسلام وإلى رسول الإسلام (ص)، أكد الإمام الخميني، في رسالة إلى مسلمي العالم، أن مؤلِّف كتاب «الآيات الشيطانية»، الذي أُعدَّ وطُبع ونُشر ضد الإسلام، وناشريه، المطلعين على محتوياته، سيحكمون بالإعدام.

وفي ما يلي نص الرسالة:

---

* «كيهان هوائي»، ٢٢/ ٢/ ١٩٨٩ ترجمة الباحث حسين مولوي پور، المركز الفرنسي للدراسات العربية في دمشق.

باسمه تعالى

إن لله وإن إليه راجعون

« أُنهي إلى المسلمين الغيورين في أنحاء العالم كافة ، أن مؤلِّف كتاب « الآيات الشيطانية » ، الذي أعِدَّ وطُبع ونُشر ضد الإسلام والنبي والقرآن ، وكذلك ناشريه المطلعين على محتواه ، محكومون بالإعدام . أطلب من المسلمين الغيورين إعدامهم بسرعة أنّى وجدوهم حتى لا يجرأ أحد بعدُ على امتهان مقدسات المسلمين . وكل من يُقتل في هذا السبيل ، شهيد إن شاء الله . هذا ، فمن تيسّر له الوصول إلى مؤلِّف الكتاب ، ولكنه غير قادر على إعدامه ، فليعرِّف الناس عليه حتى ينال جزاء أعماله » .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

روح الله الموسوي الخميني ٢٥/ ١١/ ١٣٦٧

بحسن نيّة*

(دفاع سلمان رشدي عن نفسه)

مرّ عام كامل منذ أن تحدثت آخر مرة دفاعاً عن روايتي «الآيات الشيطانية». ولقد لذت بالصمت، مع أن الصمت ليس من طبيعتي، لأنني أحسست أن صوتي ليس عالياً بما يكفي لأن يكون مسموعاً وسط جلبة الأصوات التي ارتفعت ضدي.

وكنت آمل أن يتكلم آخرون لصالحي. وقد فعل كثيرون ذلك بكفاءة، وبينهم عدد، قليل باعتراف الجميع، ولكنه متزايد، من القراء والكتّاب والباحثين المسلمين. وحاول آخرون، وبينهم متعصبون وعنصريون، أن يستغلوا قضيتي (مستخدمين اسمي، مثلاً، للسخرية من أطفال ويافعين آسيويين مسلمين وغير مسلمين) بطريقة وجدتها مقرفة ومدنّسة ومهينة.

وفي وسط العاصفة تقف رواية، عمل تخييلي، يطمح لتحقيق شرط الأدب. وكثيراً ما بدا لي أن الناس، على أطراف النزاع كلها، قد غابت عنهم هذه الحقيقة البسيطة. فلقد وُصفت «الآيات الشيطانية»، وعوملت، على أنها نوع من التاريخ الرديء، وأنها معادية للدين، ونتاج مؤامرة يهودية ـ رأسمالية عالمية، وعمل إجرامي («لقد قتل قلوبنا»)، وأنها فعل شخص يمكن أن يقارن بهتلر وأتيلا. فشعرت بأنه من المستحيل، وسط صخب كهذا، أن أصر على تخييلية العمل التخييلي.

ولأكن واضحاً: إنني لا أحاول أن أقول إن «الآيات الشيطانية» هي «مجرد رواية»، وبالتالي يجب أن لا يُنظر إليها بجدية، ولا حتى أن لا تواجه بأقصى ما يمكن من الانفعال الحاد. فأنا لا أرى الروايات من الأمور التافهة. والروايات التي أهتم بها أكثر من غيرها هي تلك التي تحاول أن تقوم بإعادة صياغة

---

* أنظر: «أوطان خيالية»، مرجع مشار إليه سابقاً، ص٣٩٣-٤١٤. ترجمة ممدوح عدوان. مراجعة صادق جلال العظم وفوز طوقان وممدوح عدوان.

جذرية للّغة والشكل والأفكار، تلك التي تحاول أن تفعل ما تبدو كلمة (الرواية novel)[1] مصرة عليه: رؤية العالم من جديد. وأنا أعي جيداً أن هذه محاولة مثيرة للغيظ والغضب.

ولكن ما أرغب في قوله هو أن وجهة النظر التي حاولت من خلالها، طوال حياتي، أن أمارس هذه العملية من التجديد الأدبي ليست ناجمة عن كره للذات، أو العم - تومية[2] فاقدة الجذور التي اتهمني البعض بها؛ بل هي نابعة بالتحديد من تصميمي على خلق لغة أدبية وأشكال أدبية يمكن أن تجد فيها الشعوب المستعمَرة سابقاً، والتي ما تزال محرومة، التعبيرَ الأمثل عن تجربتها. إن «الآيات الشيطانية»، إن كانت لها أية قيمة، فهي رؤية للعالم بعين المهاجر. وهي مكتوبة من التجربة الحقيقية للاقتلاع والعزل والتحول (البطيء أو السريع، المؤلم أو الممتع)، أي ظروف الهجرة، والتي يمكن اشتقاق مجاز منها، على ما أعتقد، للبشرية كلها.

وفي مركز الرواية تقف مجموعة من الشخصيات معظمها من المسلمين البريطانيين، أو من الأشخاص ذوي الخلفية الإسلامية دون أن يكونوا بالضرورة متدينين، وهي تتصارع مع ذلك النوع من المشكلات الكبيرة التي ظهرت لتحيط بالكتاب ذاته، وهي مشكلات التهجين والغيتوية، ومشكلات المصالحة بين القديم والجديد. والذين يقفون بضراوة ضد الرواية الآن هم أصحاب الرأي القائل إن التمازج مع ثقافة أخرى لابد أن يضعف ثقافتهم ويدمرها. وأنا أحمل الرأي المعاكس. و«الآيات الشيطانية» تحتفي بالتهجين وانعدام النقاء[3] والتمازج، والتحول الذي يأتي من الجمع الجديد وغير المتوقع للبشر والثقافات والأفكار والسياسات والأفلام والأغاني. إنها تحتفل بالتهجين وتخاف إطلاقية النقاء. بالخلط، بالمزج، بنتفة من هذا ونتفة من ذاك، **تدخل الجدة إلى العالم**. وهذه هي الإمكانية العظيمة التي تتيحها للعالم الهجرات الجماعية، وقد حاولت أنَ أحيط بها. تدعو «الآيات الشيطانية» إلى التغيير بالانصهار، التغيير بالضم. إنها أغنية حب لهجانتنا.

وخلال التاريخ الإنساني كله قام رسل النقاء، أولئك الذين كانوا يدّعون أن لديهم تفسيراً كلياً للأمور، بنشر الخراب والدمار بين بشر مشوشين أصلاً. ومثل مئات ملايين البشر أنا لقيط التاريخ. وربما كنا، كلنا، سوداً وسمراً وبيضاً، يتسرب أحدنا في الآخر **مثل التوابل حين تطبخها**، كما تقول إحدى شخصياتي.

---

(١) يريد المعنى المزدوج للكلمة الإنكليزية: الأول رواية. والثاني المرتبط بالجدة.

(٢) إشارة إلى رواية الكاتبة الأمريكية هاريت بيتشر ستو «كوخ العم توم» التي تدور حول الرق. وقد صدرت عام ١٨٥٤ وذهبت شخصية بطلها مثلاً على العبد الذليل والخانع.

(٣) خاصة العرقي

والجدل الدائر بين النقاء وعدمه، وهو الجدل الذي دار بين روبسبيير ودانتون أيضاً، وبين الراهب والولد الصاخب، وبين الرصانة والاستهتار، وبين التوقّر المبالغ به وفضائح الاستهتار، هو جدل قديم. وأنا أقول باستمراره. يفهم البشر أنفسهم ويصوغون مستقبلهم بالمجادلة والتساؤل وقول ما لا يقال. وليس عن طريق حني الركب أمام الآلهة أو أمام البشر.

وإنني آمل من أعماقي أن تكون «الآيات الشيطانية» عملَ تمرد جذري وتساؤل جذري وإعادة تصور جذرية. وإنها، على أية حال، ليست الكتاب كما تم تصويره، الكتاب الذي لا يحتوي «إلا على القذارة والإهانات والتحقير» مما دفع بالناس للخروج إلى الشوارع في أنحاء العالم كافة.

ذلك الكتاب، ببساطة، غير موجود.

وما أريد قوله للكم الهائل من المسلمين العاديين الطيبين المنصفين، من النوع الذي عرفته طوال حياتي، والذين شكلوا مصدر الإلهام الأكبر لكتابتي: إن قيام شخصيات الكاتب برفضه وشتمه، إذا صح القول، تجربة قاسية ومؤلمة لأي كاتب. وإنني أدرك أن مسلمين كثيرين قد أحسوا بالصدمة والألم هم أيضاً. وربما أمكن العثور على طريق تسير بنا إلى الأمام من خلال الاعتراف المتبادل بهذا الألم المتبادل. فليحاول كل منا أن يصدق حسن نية الآخر.

وأنا أعي أنني بهذا أطلب الكثير. فقد أطلقت شتائم كثيرة. وُصف المسلمون بأنهم متوحشون وهمج وما هو أسوأ من ذلك. وأنا نفسي تلقيت نصيبي من القدح والذم. ولكنني مازلت ـ وربما يجب أن أبقى ـ مؤمناً أن التفاهم يظل ممكناً ويمكن تحقيقه دون إلغاء مبدأ حرية القول.

المطلوب هو لحظة من الإرادة الطيبة: لحظة يمكننا كلنا أن نقبل فيها أن الآخرين يتصرفون، وكانوا يتصرفون، بحسن نية.

وكما ترون، فإن رأيي هو أننا إذا استطعنا أن نتخلص من تهمة «الإهانة والتحقير» (التي تمنع من يصدقونها من تقبّل «الآيات الشيطانية» كعمل يحمل أية مقاصد جديّة أو أية قيمة على الإطلاق) قد نتمكن عندها، على أقل تقدير، من الاتفاق على أن نختلف حول الموضوعات الحقيقية في الكتاب، وحول القيمة النسبية للمقدس والدّنس، وحول ميزات الأنقياء وميزات الخلطاء، وحول الكيفية التي يصبح فيها البشر بالفعل كلاً منسجماً: من خلال محبة الله أو من خلال محبة أخوانهم من البشر.

ولحسم الجدل، علينا أن نرجع ولو للحظة إلى الكتاب الموجود فعلاً، وليس إلى الكتاب كما تم توصيفه في الكراريس التي وزعت على المؤمنين، وليس النص «غير الصالح للقراءة» الذي

صنعته الأسطورة، وليس إلى الفصلين المقتلعين من السياق؛ ليس إلى قطعة من شحم الحوت بل الحوت التعيس[٤] كله.

واسمحوا لي، أولاً، أن أقول: إنني لم أر أبداً هذا الجدل نزاعاً بين الحريات الغربية واللاحريات الشرقية. فحريات الغرب هي ما يمكن التفاخر به بحق. ولكن أقليات عديدة ـ عرقية وجنسية وسياسية ـ تحس بالقدر ذاته من الحق أنها مستثناة من التمتع الكامل بهذه الحريات. بينما، ومن خلال تجربتي طوال عمري مع الشرق، من تركيا إلى إيران إلى الهند وباكستان، وجدت الناس، وفي كل ذرة (من كيانهم)، تواقين للحرية بقدر ما أن التشيك والرومانيين والألمان والمجريين والبولنديين تواقون إليها.

كيف تُنال الحرية؟ إنها تؤخذ ولا تُعطى أبداً. ولكي تصير حراً يجب أن تؤمن أولاً بحقك في الحرية. وعند كتابة «الآيات الشيطانية» فإنني كتبتها من خلال الافتراض بأنني كنت، وما أزال، إنساناً حراً.

ما هي حرية التعبير؟ تلك حرية لا وجود لها دون حرية الإغضاب. فمن غير حرية تحدي المعتقدات التقليدية (الأرثوذكسية، الصراطية) كلها، بما فيها المعتقدات الدينية، وحتى هجائها، لا وجود لهذه الحرية. إذ لا يمكن سَجن اللغة والمخيلة، وإلا مات الفن ومات معه شيء مما يجعلنا بشراً. و«الآيات الشيطانية»، بشكل ما، هي تصفية حسابات إنسان علماني مع الروح الدينية. وهي ليست دائماً معادية للدين. تسأل إحدى الشخصيات الهندية فيها: «إذا كتبنا بطريقة نحكم بها مسبقاً على معتقد كهذا بأنه، بشكل ما، مضلِّل أو مزيَّف أفلا نكون قد اقترفنا ذنب النخبوية، وفرض تصورنا للعالم على الجماهير؟». إلا أن الرواية تتضمن شكوكاً، والتباسات، وحتى صدمات من النوع الذي قد لا يعجب الأتقياء. مع أن مناهج كهذه كانت، منذ زمن طويل، وما زالت جزءاً مشروعاً حتى من الأدبيات الإسلامية.

ما الذي تخرج عليه الرواية؟ ليس بالطبع على حق الناس في الإيمان بالدين، على الرغم من أنه لا دين لي. إنها تخرج بوضوح شديد على المعتقدات التقليدية المفروضة **من الأنواع كافة**، وعلى وجهة النظر التي تقول إن من الواضح جداً أن العالم هو على هذا النحو وليس على ذاك. إنها تخرج على إيقاف الجدل والنزاع والتمرد؛ على الطائفية الهندوسية، وعلى نوع إرهاب السيخ الذي يفجر الطائرات، وعلى سخافة القول المسيحي بالخلق الفجائي مثلما يتم الخروج على التعريفات الضيقة

(٤) راجع مقال رشدي «خارج الحوت»، «أوطان خيالية»، مرجع مذكور سابقاً، ص٨٧-١٠١

للإسلام. ولكن تمرداً كهذا بعيد كل البعد عن «الإهانة والتحقير». ولا أظن أن كثيرين من المسلمين الذين أعرفهم يضيرهم تمرد كهذا.

بل إن ما يضيرهم هو تصريحات من نوع: «إن رشدي يعتبر النبي محمداً شاذاً جنسياً»، أو «رشدي يقول إن النبي محمداً طلب من الله الإذن بأن يضاجع كل امرأة في الدنيا»، أو «رشدي يقول إن زوجات النبي عاهرات»، أو «رشدي يسمي النبي باسم الشيطان»، أو «رشدي يسمي صحابة رسول الله **حثالة وغوغاء**»، أو «رشدي يقول إن القرآن كله كان من عمل الشيطان»، وما إلى ذلك.

ولقد كان من المذهل مراقبة كيفية توالد أقوال كهذه وتكاثرها، وكيفية اكتسابها سلطة الحقيقة من خلال قوة التكرار. وكان من المذهل معرفة أن ملايين وملايين من المسلمين كانوا راغبين في الحكم على «الآيات الشيطانية» وكاتبها، دون قراءتها، ودون معرفة أي نوع من الناس هو هذا الرجل، مستندين إلى ادّعاءات من الصنف المذكور. كان من المذهل كذلك معرفة أن الناس **لايهتمون بالفن**. ولكن الطريقة الوحيدة التي أستطيع بها شرح المسائل، والطريقة الوحيدة التي أستطيع بها أن أحاول وضع الرواية التي كتبتها فعلاً محل الرواية المختلقة، هي في أن أحكي لكم حكاية.

«الآيات الشيطانية» هي قصة نفسين منقسمتين بشكل مؤلم. الانقسام في الحالة الأولى، حالة صلاح الدين شامشا، علماني ومجتمعي: هو ممزق، إذا أردنا أن نقولها بوضوح، بين بومباي ولندن، بين الشرق والغرب. والانقسام عند الآخر، جبريل فاريشتا، روحيّ؛ هناك صدع في الروح. لقد فقد إيمانه. وهو متأرجح بين حاجته الملحة لأن يؤمن وعجزه المستجد عن أن يؤمن. والرواية تدور حول سعي كل منهما لرأب صدعه.

لماذا جبريل فاريشتا (**جبريل الملاك**)؟ ليس من أجل «إهانة وتحقير» الملاك «الحقيقي» جبريل. فجبريل (فاريشتا) نجم سينمائي. ونجوم السينما معلقون فوقنا في الظلمة، أكبر من الحياة وأقرب إلى الإلهي. وإعطاء جبريل اسم ملاك هو إعطاؤه معادلاً دنيوياً لنصف ألوهية الملاك. ولكن حين يفقد إيمانه يصبح هذا الاسم مصدراً لعذاباته كلها.

يبقى شامشا على قيد الحياة. ويتوحد مع نفسه بالعودة إلى جذوره، وبما هو أكثر أهمية، بمواجهة حقائق الحب والموت العظمى وتعلم التعامل معها. أما جبريل فلا ينجو. فهو لم يعد قادراً على العودة إلى حب الله ولا قادراً على استبداله بالحب الدنيوي. وفي النهاية يقتل نفسه لعجزه عن تحمل هذا العذاب أكثر من ذلك.

وكانت عذاباته الأصعب تأتيه في صيغة أحلام. وفي أحلامه كان يأخذ دور سميّه، الملاك، فيشهد ويشارك في تفتح السير الملحمية والتراجيدية المختلفة التي تتعامل مع طبيعة الوحي والإيمان ونتائجهما. وليست هذه الأحلام تشكيكية بصورة منتظمة. ففي واحد منها ملآك (إقطاعي) غير مؤمن رأى قريته كلها وزوجته يغرقون في بحر العرب بدعوة من عرافة ادعت أن المياه ستنشق بحيث يستطيع الحجاج الذهاب إلى مكة. يختبر حقيقة المعجزة، بنفسه، لحظة موته حين يفتح قلبه لله و«يرى» المياه تنشق. ولكن الأحلام كلها تكثف دراما الصراع بين الإيمان والشك.

أما أكثر أحلام جبريل إيلاماً، وهي جوهر الإشكال، فهي التي تصوّر ولادة دين شبيه بالإسلام وتطوره، في مدينة سحرية من الرمال اسمها «جاهلية» (وتعني «الجهل»، وهو الاسم الذي أطلقه العرب على الفترة السابقة للإسلام). وتكاد الادعاءات بـ«الإهانة والتحقير» أن تكون كلها مأخوذة من سلسلة الأحلام هذه.

أول ما يجب أن يقال عن هذه الأحلام هو أنها **مؤلمة للحالم إلى درجة التعذيب**. إنها «جزاء ليلي، عقوبة» له لفقدانه الإيمان. وهذا الرجل، المستقتل على استعادة الإيمان، مأخوذ ومسكون برؤى باعثة على الارتياب، وبرؤى تشكيكية، ومسكون بالأسئلة والمزاعم التي تزعزع الإيمان والتي تزداد تطرفاً مع استمراريتها. إنه يحاول عبثاً أن يهرب منها وهو يصارع النوم. ولكن عندها تعبر الأحلامُ الحدودَ بين نفسه اليقظة ونفسه النائمة فتنتقل العدوى إلى حياته النهارية: أي أنها تدفعه إلى الجنون. ولم تُسَمَّ مدينة الحلم «جاهلية» من أجل «الإهانة والتحقير» لمكة المكرمة، بل سميت هكذا لأن الحالم، جبريل، قد أُرجع، بفعل إيمانه المحطم، إلى الحالة التي تصفها الكلمة (الجهل) وأُغرق فيها. وليس الغرض الأول من هذه السلسلة تشويه الإسلام أو «دحضه» بل تصوير روح وهي في أزمة، وتبيان كيف أن غياب الله يمكن أن يدمر حياة إنسان.

إذا رأيت الفصول «المسيئة» من هذا المنظار، فإن أموراً كثيرة يمكن أن تبدو أوضح. واستخدام ما يسمى بـ«حادث الآيات الشيطانية»[٥]، (الحكاية شبه التاريخية التي تقول إن الوحي الذي كان ينزل على محمد قد بدا لوهلة وكأنه يجامل إمكانية قبول ثلاث ربات وثنيات في مجمع الآلهة، وعلى المستوى شبه الإلهي الذي تُقبل منه شفاعة كبار الملائكة، ثم كيف أنكر هذه الآيات باعتبارها موحى بها من قبل الشيطان) هو، أولاً وقبل كل شيء، لحظة تشكك أساسية داخل الأحلام التي تضطهد الحالم بإحياء الشكوك التي يشمئز منها ولكنه لم يعد يستطيع التخلص منها.

---

(٥) أي حديث الغرانيق.

والمقطع الأكثر تطرفاً في تشكيكه من الرواية هو حين تعبر شخصية سلمان الفارسي ـ ولم تتم تسميتها هكذا «لإهانة وتحقير» الصحابي سلمان الفارسي بل هي نوع من الإحالة الساخرة إلى مؤلف الرواية[٦] نفسه ـ عن شكوكها العديدة. صحيح تماماً أن اللغة هنا عنيفة وهجائية وصعبة القبول بالنسبة لبعض الأذواق ولكن يجب أن نتذكر أن جبريل (فاريشتا) في يقظته العادية هو إنسان بذيء اللسان. وسيكون من الغريب أن لا تتكلم أحياناً شخصيات الأحلام التي يستحضرها باللغة الفظة وحتى البذيئة التي هي لغة الحالم. ويجب أن نتذكر أيضاً أن هذا السياق يأتي في مرحلة متأخرة من الحلم، حين يتقوض عقل الحالم مع يقينياته، وحين يصبح تشوشه الذهني ـ الذي تسهم فيه هذه الشكوك التي يتم التعبير عنها بعنف ـ في مرحلة متقدمة.

ولكن لأتجنب المخادعة. إن رفض الربات الثلاث، في نسخة الحلم من حديث الغرانيق في الرواية، وارد بصورة مقصودة لتأكيد أمور أخرى؛ مثل موقف الدين من النساء. فالآية التي ما تزال في القرآن تقول: «ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً قسمة ضيزى»[٧]. لقد رأيت أنه مما يجدر التنويه به أن أحد أسباب رفض هذه الربات هو **أنهن أناث**. وفي هذا الرفض مضامين تستحق التمعن فيها. كما أفترض أن تركيزاً (على موضوعات) من هذا النوع هو من المهمات الملائمة للأدب.

ومرة أخرى، حين ينفجر سلمان الفارسي، الذي هو من تخرصات أحلام جبريل، ضد هدف الدين ـ الحلم في أن يقدم «أحكاماً لكل شيء لعين يخطر على البال ...» فهو لايعذب الحالم فقط؛ بل يطلب من القارئ أن يفكر هو أيضاً في صحة أحكام الدين. أود أن أطرح السؤال التالي على أولئك المشاركين في الجدل والذين أحسوا أنهم قادرون على تبرير أشد التهديدات الإسلامية ضدي وضد غيري بالقول إنني قد خرقت حكماً إسلامياً: أكل القوانين المطروحة عند نشأة دين ما غير قابلة للتغيير إلى الأبد؟ ماذا (يقولون) إذاً عن عقوبات البغاء (الرجم حتى الموت)؟ أو السرقة (قطع اليد)؟ وماذا عن تحريم الجنسية المثلية[٨]؟ وماذا عن قانون الميراث الإسلامي، الذي لا يسمح لأرملة أن ترث إلا الثُّمن، والذي يعطي للأبناء ضعف ما يعطي للبنات؟ وماذا عن قانون الشهادة الإسلامي، الذي لايعتبر شهادة المرأة تساوي إلا نصف شهادة الرجل؟ أهذه، أيضاً، مما يجب الالتزام به دون مساءلة؟ أم أن الكتّاب والمثقفين يمكن أن يطرحوا الأسئلةالمستهجنة التي هي جزء من علة وجودهم؟

(٦) يريد أن يستفيد من كون اسمه هو: سلمان (رشدي).
(٧) الأيتان ٢١ و ٢٢ من سورة النجم.
(٨) homosexuality أو ما يسمى عادة بالشذوذ الجنسي.

ولا يظنّنّ أحد أن نزاعات كهذه حول الأحكام لا تنشب يومياً في كافة أنحاء العالم الإسلامي. فقد يرغب الزعماء الدينيون المسلمون أن تتعلم البنات المسلمات في مدارس غير مختلطة، ولكن البنات، كما يقلن لكل من يسألهن، لا يرغبن في ذلك. (حزب العمال (البريطاني) لا يسألهن. وهو يخطط لوضعهن بين أيدي المشايخ «الملاّوات»). كذلك، يصر المشايخ المسلمون على أن ترتدي النساء ملابس «محتشمة» حسب أصول الحجاب، بحيث يغطّين من أجسادهن أكثر مما يغطي الرجال، لأنهن يملكن، ما قال عنه بسخف أحد المسلمين في التلفزيون مؤخراً: «أجزاء أكثر فتنة»؛ ولكن العالم الإسلامي مليء بالنساء اللواتي يرفضن قيوداً كهذه. وقد يوصي الإسلام بأن تلتزم المرأة بالبيت وبتربية الأطفال؛ ولكن النساء المسلمات في كل مكان مصرات على مغادرة البيت إلى العمل. فإذا كان المجتمع الإسلامي يسائل أحكامه ذاتها يومياً ـ وحذار أن تخطئ، فالمجتمع الإسلامي معتاد على الهجاء شأنه في هذا شأن أي مجتمع آخر ـ فلماذا تُحرَّم رواية إن فعلت الأمر ذاته؟

ولنعد إلى النص. بعض «الإهانات» المفترضة تحتاج إلى ردود محددة. فالمشهد الذي يسمى فيه الصحابة «حثالة» و«غوغاء»، مثلاً، هو وصف للاضطهاد الذي وقع على المؤمنين الأوائل. والإهانات المنقولة، كما هو واضح، ليست إهانات مني بل هي ما كان ينزل على المؤمنين من المشركين. ويتساءل المرء: كيف يستطيع كتاب ما أن يصور الاضطهاد دون السماح للمضطهَد أن يظهر وهو يضطهد؟ (أو، إذا عدنا إلى الموضوع مرة أخرى، كيف يمكن لكتاب أن يصور الشكَ دون السماح للمتشككِين أن يعبروا فيه عن شكوكهم؟).

أما في ما يتعلق بزوجات النبي: فما يحدث في أحلام جبريل هو أن مومسات أحد المباغي **يتخذن أسماء** زوجات النبي ماهوند لإثارة زبائنهن. بينما ذُكر بوضوح أن الزوجات «الحقيقيات» يعشن «طاهرات» في «الحريم». ولكن لمَ إدخال صورة صادمة كهذه؟ للسبب التالي: خلال الرواية كلها كنت أبحث عن الصور التي تبلور التعارض بين العالمين: المقدس والدّنس. الحريم والمبغى يقدمان هذا التعارض. في المكانين تُحتجز النساء. في الحريم يُحتجزن لإبعادهن عن الرجال كلهم باستثناء أزواجهن وأفراد العائلة المقربين؛ وفي المبغى لاستخدام الذكور الغرباء. الحريم والمبغى عالمان متضادان. ووجود النبي، وهو متلقي النص المقدس، في الحريم يتباين بدوره مع وجود الشاعر المستهلَك، «بعل»، مبتكر النصوص التجديفية، في المبغى. والعالمان المتصارعان، النقي والدنس، الرقيق والجلف، متجاوران بحيث يصبح كل منهما صدى للآخر. وفي النهاية يقوم الطاهر باجتثاث غير الطاهر. العاهرات والكاتب (يعلق ماهوند: «إنني لا أرى هنا أي فارق») يُعدمون.

وتعتمد مسألة أن تكون هذه النهاية حزينة أو سعيدة على وجهة نظر كل شخص.

لم يكن الهدف من «مسلسلة المبغى»، إذاً، «تحقير» زوجات النبي «وإهانتهن»، بل الهدف وضع بعض الأفكار المتعلقة بالأخلاق في صيغة درامية؛ ومنها الأفكار المتعلقة بالمسألة الجنسية أيضاً. لأن ما يحدث في المبغى ـ واسمه حجاب على اسم اللباس «المحتشم» كوسيلة ساخرة لمزيد من التركيز على الصدى المعكوس بين العالمين ـ هو أن رجال (مدينة) «جاهلية» قادرون على ممارسة حلم قديم في السيطرة والامتلاك، حلم امتلاك الملكة. أن تستثير الرجالَ النسخةُ العاهرة المزيفة عن السيدات العظيمات مسألة توضح شيئاً عنهم هم (الرجال) ـ وليس عن السيدات العظيمات ـ وعن الصلة الكبيرة القائمة بين العلاقات الجنسية والامتلاك.

ويقول الذين يتهمونني: لابد أنني كنت أعرف أن استخدامي للاسم القديم للشيطان «ماهوند»، الاسم التحقيري الأوربي القروسطي لمحمد، سيتسبب في الإساءة. والحقيقة أن هذه هي واحدة من الحالات التي يكون فيها الاجتزاء من السياق سبباً في القلب الكامل للمعنى. ففي الصفحة الثالثة والتسعين من الرواية جزء هام من السياق المطلوب. «لتحويل الإهانات إلى قوة اختار الويغز والتوريز[9] والسود كلهم أن يتلبسوا بفخر الأسماء التي أُطلقت عليهم تحقيراً؛ وكذلك فإن متوحّدنا المعتزل، متسلق الجبال، والمدفوع لكي يصير نبياً سيكون هو فزاعة الأطفال في العصور الوسطى، المرادف للشيطان: ماهوند». . وفي صلب أهداف «الآيات الشيطانية» عملية استرداد اللغة من الأخصام. (في مكان آخر من الرواية نجد الشاعر جامبي جوشي وهو يحاول أن يسترد التشبيه السيء الصيت «أنهار من الدم» والخاص بإينوك باول[10]. ويجادل (الشاعر) بأنه يمكن التفكير بالإنسانية ذاتها على أنها نهر من الدم؛ فالنهر يجري في أجسادنا. ونحن، كمجموع، نهر من الدم يجري عبر العصور. فلم نتخلى عن صورة قوية ومثيرة كهذه للعنصريين؟) لقد كان تروتسكي هو اسم سجّان تروتسكي. وحين أخذ تروتسكي (الاسم) لنفسه إنما قام رمزياً بقهر آسره وتحرير نفسه. ثمة شيء من الروحية ذاتها يقف وراء استخدامي لاسم «ماهوند».

وتصل محاولة الاسترداد إلى ما هو أبعد من ذلك. فحين يجد صلاح الدين شامشا نفسه وهو

---

(٩) «توريز» (Tories): اسم تحقيري أطلق على الذين عارضوا اعتلاء الملك جيمس الثاني (ق١٧) عرش بريطانيا بسبب كاثوليكيته ومحاباته للايرلنديين. والكلمة ذات أصل ايرلندي ثم تحولت لاحقاً إلى الاسم الدارج لحزب المحافظين في إنكلترة. «ويغز» (Whigs): اسم تحقيري أطلق على طائفة من الاسكوتلانديين المعارضين (ق١٧) وأصبح فيما بعد الاسم الدارج للحزب الليبرالي (الأحرار) في بريطانيا.

(١٠) إينوك باول أحد قادة حرب المحافظين المشهور بعنصريته في الستينات. منظّر وداعية للأحزاب العنصرية في بريطانيا ضد العمال المهاجرين.

يتحول إلى شيطان عنزي ذي قرون وأظلاف في مصح غريب مليء بكائنات غيلانية أخرى يقال له إنهم كلهم، مثله، غرباء ومهاجرون تحولوا إلى شياطين بسبب موقف «الثقافة المضيفة» منهم. «إن لديهم القدرة على الوصف. ونحن نخضع للصور التي يقررونها لنا». فإذا كانت جماعات المهاجرين تُسمى من قبل الآخرين شياطين فإن هذا لايجعلهم شيطانيين بالضرورة. وإذا لم يكن الشياطين بالضرورة شيطانيين؛ فإن الملائكة لايكونون بالضرورة ملائكيين... ويمكن القول إن استطلاع الرواية للأخلاق بصفتها أمراً داخلياً متبدلاً (أكثر مما هي خارجية ومطلقة ومفروضة إلهياً) قد خرج من هذه المقدمة المنطقية.

والعنوان ذاته، «الآيات الشيطانية»، هو جانب من جوانب هذه المحاولة للاسترداد. إذ يبدو كأنها تسأل: أتسموننا شياطين؟ طيب. خذوا إذاً نسخة الشيطان عن العالم، عالمكم. النسخة المكتوبة **من تجربة** أولئك الذين شُيطنوا لكونهم آخرين. وتماماً كما يلبس الأولاد الآسيويون في الرواية قرون الشيطان بفخر، كتأكيد على افتخارهم بهويتهم، كذلك تلبس الرواية بفخر عنوانها الشيطاني. وليس الغرض الإيحاء بأن القرآن قد كتب من قبل الشيطان بل محاولة ذلك النوع من فعل التأكيد الذي حوّل كلمة أسود، في الولايات المتحدة، من مستوى مصطلح الإهانة العرقية السائدة إلى تعبير «جميل»(11) عن الكبرياء الثقافية.

وهكذا دواليك. وتمر عليّ أحيان أحس فيها أن المقاصد الأولى لـ«الآيات الشيطانية» قد لخبطتها الأحداث إلى حد أنها ضاعت إلى الأبد. وتمر أحيان أخرى أحس فيها بالإحباط لأن المصطلحات التي تناقَش بها الرواية تبدو وكأنها قد فرضت من قبل زعماء مسلمين تحديداً (ومن بينهم أولئك الذين يستطيعون أن يقولوا بابتهاج في التلفزيون، مثلما قال شير عظم* من مجلس برادفورد للمساجد: «الكتب ليست شغلتي»). وفي نهاية الأمر فإن عملية التهجين، والتي هي الدينامية الأهم في الرواية، تعني أن أفكارها مستقاة من مصادر عديدة إلى جانب المصادر الإسلامية.

فهناك، مثلاً، الاعتقاد السابق على المسيحية (والمعبر عنه في «سفري عاموس» و«إشعيا الثاني» والمقتبس منهما في «الآيات الشيطانية») والذي يقول إن الله والشيطان كانا واحداً. «ولم تستخدم كلمة الشيطان Satan لكي تعني كائناً مختلفاً، بدلاً من كونها صفة أخرى من صفات الله، إلابعد «سفر الأخبار»، وتحديداً في القرن الرابع قبل الميلاد فقط». ويجب أن أذكر، أيضاً، أن الكتابين

---

(11) إنه الشعار المضاد للتحقير العنصري: أنا سوداء وجميلة.

* يعني الاسم باللغة الأردية النمر الكبير أو العظيم.

الذين كانا أكثر تأثيراً في صياغة هذه الرواية ليس بينهما القرآن . بل الأول هو كتاب وليم بليك «الزواج بين الجنة والنار»[١٢] ، وهو التأمل الكلاسيكي في تأويل الخير والشر . والثاني هو «السيد ومارغاريتا» لميكائيل بولغاكوف[١٣] ، وهي الرواية الروسية الكوميدية والشاعرية العظيمة ، والتي ينزل فيها الشيطان إلى موسكو فيشيع الخراب بين السكان المفسَدين الماديين المنحلين ، وليتبين في النهاية أنه ليس ذلك الفتى السيء أصلاً . ولقد اضطُهدت «السيد ومارغاريتا» واضطُهد كاتبها من قبل النظام السوفييتي الشمولي . وإنه لمن المثير أن تكرر ظروف روايتي سيرة أحد أهم نماذجها .

كما أن هذه ليست بالتأثيرات غير الإسلامية الوحيدة في روايتي . فلقد ولدت هندياً . وليس هندياً فقط ، بل ومن بومباي ـ المدينة الأكثر كوزموبوليتانية[١٤] ، والأكثر هجانة ، والأكثر تمازجاً بين المدن الهندية . ولقد تأثرت كتابتي وتفكيري ، بالتالي ، تأثراً عميقاً بالأساطير والمواقف الهندوسية بقدر ما تأثرت بالإسلامية منها . (ونجمي السينمائي جبريل هو أيضاً وليد تسامح بين الأديان من هذا القبيل ، فهو يمثل أدوار الآلهة الهندوسية دون أن يتسبب بإساءة على الرغم من أصوله الإسلامية) . وحتى الغرب ليس غائباً عن بومباي . ولقد كنت تلك الذات الهجينة ، ولقيط التاريخ ذاك ، قبل أن تجعل لندن حالتي أكثر سوءاً .

أن تكون هندياً ، بالنسبة لجيلي ، يعني أن تكون مقتنعاً بالأهمية الجوهرية لرؤية جواهر لال نهرو لهند علمانية . فالعلمانية ، بالنسبة للهند ، ليست مجرد وجهة نظر . إنها مسألة حياة أو موت . ولو سُمح لما يسميه الهنود «الكوميونالية» ، (السياسة الدينية الطائفية) أن تسيطر على الدولة لكانت النتيجة أفظع مما يمكن تصوره . ويخشى كثير من الهنود أن تكون تلك اللحظة قريبة جداً . وأنا قد كافحت ضد السياسة الطائفية طوال حياتي الواعية . ويفعل حزب العمال البريطاني حسناً إذا ما نظر إلى نتائج رغبة السياسيين الهنود في لعب الورقة الطائفية ، وإذا ما فكّر في ما إذا كان من الحكمة تماماً أن يمارس بعض السياسيين العماليين اللعبة ذاتها في بريطانيا ومن أجل السبب ذاته : الأصوات الانتخابية .

أن تكون ابن بومباي (ثم أن تكون بعد ذلك لندنياً) كان يعني أن تقع في حب الميتروبول* . والمدينة ، واقعاً ورمزاً ، موجودة في صميم كتاباتي كلها . وتقول إحدى شخصيات «الآيات

---

(١٢) William Blake (١٧٥٧-١٨٢٧) : شاعر ورسام وحفّار إنكليزي معروف جداً . أشهر قطعة فنية تركها هي «زواج الجنة والنار» حفرها بين ١٧٩٠-١٧٩٣ لتزيين مؤلَّفه النثري الأهم والذي يحمل العنوان ذاته . قلب بليك في عمله هذا المفاهيم الأخلاقية السائدة في عصره رأساً على عقب .

(١٣) توفي بولغاكوف سنة ١٩٤٠ ولم تنشر روايته إلا في سنة ١٩٦٦ .

(١٤) يقصد بها هنا المدينة الخليط المتحررة من الانتماء الضيق والتعصب .

* بمعنى حب المدن الكبيرة وحياتها السريعة والصاخبة .

الشيطانية» : «إن المدينة الحديثة هي **النموذج الأمثل** للوقائع المتضاربة» . حسن . لقد تحقق ذلك . «وطالما أن هذه الوقائع تمر في الليل فلا بأس . ولكن إن التقت ؛ فإنه اليورانيوم والبلوتونيوم ؛ كل منهما يتسبب في تحلل الآخر ، بوووم . » وإنه لمن الصعب التعبير عما تحس به حين تحاول تصوير واقع موضوعي ثم تصبح أنت موضوعاً له . .

والمسألة كما يلي : لقد كانت الثقافة الإسلامية ، ومازالت ، مهمة جداً بالنسبة لي . ولكنها ليست بأية حال هي العامل الوحيد المكون لشخصيتي . فأنا رجل حديث وداعي حداثة وابن مدينة . أقبل غياب اليقين على أنه الثابت الوحيد ، والتغير على أنه الأكيد الوحيد . لاأؤمن بأي إله . وقد كنت كذلك منذ يفاعتي الأولى . ولدي حاجات روحية . ولكتابتي ، كما آمل ، بعد أخلاقي وروحي . إلا أنني قانع بمحاولة إشباع هذه الحاجات دون العودة إلى أية فكرة عن (محرك أول) أو حَكَم أخير .

ولجعل المسألة على أبسط ما يمكن ، أقول : **أنا لست مسلماً** . وأشعر أنه من الشاذ والغريب وغير الملائم إطلاقاً أن أوصف بأنني مهرطق من نوع ما بعد أن عشت حياتي كلها إنساناً علمانياً تعددياً[١٥] انتقائياً . لقد أُحطت ، ووُصفت ، بلغة لا تلائمني . فأنا لاأقبل تهمة الكفر لأنه ، كما يقول أحدهم في «الآيات الشيطانية» : «حيث لايوجد إيمان لا يوجد كفر» . ولا أقبل تهمة الردة لأنني لم يسبق لي ، خلال حياتي الواعية كلها ، أن أكّدت أي اعتقاد ديني . وما لم يؤمن به المرء لايمكن القول إنه قد ارتد عنه . والإسلام الذي أعرفه يقرر بوضوح أنه «لا إكراه في الدين» . والمسلمون الكثيرون الذين أحترمهم سترعبهم فكرة أنهم ينتمون إلى دينهم **بفضل ولادتهم وحدها** ، وأن أي شخص مولود هكذا ويختار أن لايكون مسلماً يمكن أن يُقتل .

وحين أوصف بأنني مسلم مرتد أحس أنني مخفي وراء **نفس زائفة** ، وكأن ظلاً قد تحول إلى مادة بينما أُنفى أنا إلى الظلال . وقد ساعدتْ أقسام من وسائل الإعلام البريطانية غير الإسلامية في خلق نواح أخرى من هذه النفس الزائفة وهي تصورني على أنني شخص مهووس بذاته وصفيق وجشع ومنافق وخائن . أشيع أنني أفضل أن أُعرف من خلال أنكْلزة اسمي («سايمون رشتون») . ولاستكمال المأزق المزدوج ، فإن هذا السلمان رشدي هو أيضاً «شديد الحساسية» و«مجنون عظمة» بحيث أن أية محاولة من قبله للاحتجاج على هذه التزييفات ستعتبر إثباتاً آخر على حقيقة تلك النفس الأخرى ، الغوليم[١٦] .

---

(١٥) مؤمناً بأن هناك أكثر من حقيقة مطلقة واحدة .

(١٦) تمثال من الطين تدب فيه حياة مصطنعة (من التراث اليهودي)

وقد دعّم اختلاقُ هذه النفس الزائفة الهجومَ الإسلامي عليّ. فقد ظهر «سايمون رشتون» في العديد من التصويرات الإسلامية لشخصيتي المنحطة المقتلعة. ويتلاءم جشعي تماماً مع النظرية التآمرية، والتي تقول إنني قد بعت روحي للغرب وكتبت هجوماً مخططاً له بعناية على الإسلام مقابل جرار من المال. و«الخيانة» ملائمة جداً في هذا المجال أيضاً. وقد كتب خورخي لويس بورخيس وغراهام غرين وكتاب آخرون عن إحساسهم بـ«آخر» يتجول في الدنيا حاملاً اسمهم. وتَمرّ بي لحظات أحس فيها أن «آخري» هذا قد ينجح في محوي.

في ١٤ شباط (فبراير) ١٩٨٩، وخلال ساعات من وصول الأخبار المرعبة من إيران، تلقيت اتصالاً من كايث ڤاز، عضو البرلمان، عبر فيه بقوة عن دعمه الكامل لي ولعملي واشمئزازه من التهديد الموجه إلى حياتي. وبعد أسابيع قليلة وُجد هذا السيد ذاته وهو يخطب في تظاهرة مليئة بالرجال الذين يطالبون بقتلي، وبالأطفال الذين يزينون ملابسهم بإعلانات تطالب بالقتل. والآن يريد السيد ڤاز أن يمنع كتابي. ويبدو أن التهديدات لحياتي لم تعد مصدر أي إزعاج له.

ومرت سنة كاملة على هذا النحو. فقبل اثني عشر شهراً ترنح هوغو يونغ (Hugo Young)، المعلّق الصحفي المبجل في الغارديان، على شفا العنصرية حين أبلغ المسلمين البريطانيين كلهم أنهم إذا كانوا لا يحبون ما هي عليه الأمور في بريطانيا فإن في وسعهم دائماً أن يغادروا («إن لم تعجبكم داغنهام فلم لا تذهبون إلى طهران؟») والسيد يونغ ذاته، الآن، يفضل أن يلقي اللوم في هذا النزاع على عتبة بيتي. (فأنا لدي كتائب أقل تحت أمرتي)[١٧]. ولا شك أن السيد يونغ سيرتاح لو أنني رجعت إلى المكان الذي جئت منه.

و، و، و. ويرى اللورد ديكر* أنها فكرة حسنة لو تعرضت للضرب في زقاق معتم. كما أعلنت رنا قباني، وبحُمَيّا ستالينية مثالية، أن على الكتاب أن يكونوا «مسؤولين» أمام الجماعة. وبريان كلارك (وهو، وبالسخرية الأقدار، مؤلف «حياة من هي على أية حال؟»[١٨]) والذي يدّعي أنه يقف إلى جانبي، كتب مسرحية مقيتة لم يقبل بعد أحد، لحسن الحظ، أن يقدمها، وعنوانها: «من قتل سلمان رشدي؟» وأرسلها إلي في حال ما إذا كنت في حاجة إلى ما أقرأه.

---

(١٧) في بالطة قال تشرشل لستالين إن البابا قد لا يرضى عن اقتراح معين؛ فكان جواب ستالين: كم كتيبة عسكرية لدى البابا؟

* المؤرخ البريطاني المحافظ H.R. Trevor-Roper الذي أصبح اللورد Dacre بعد منحه اللقب.

(١٨) مسرحية للكاتب الإنكليزي المعاصر Brian Clark بعنوان: *Whose Life is it Anyway?* يتناول فيها مشكلة مريض مشلول شللاً كاملاً وهو يحاول التخلص من «مؤامرات» أطباء المستشفى لإبقائه على قيد الحياة اصطناعياً وفي حالة نباتية على الرغم من وضعه المزري والميؤوس منه نهائياً.

وشهدت بريطانيا تصعيداً وحشياً في النقاش العام بدا صعباً على التصديق. فقد تم التغاضي عن التحريض على القتل في شوارع البلد (في أوربا والولايات المتحدة نجحت الإجراءات الحكومية السريعة في وقف تحريضات كهذه في مراحل مبكرة جداً). طُلب من جمهور الاستوديو في البرامج التلفزيونية التصويت، برفع الأيدي، على سؤال حول ما إذا كان يجب أن أعيش أو أموت. لقد صار قتل إنسان (قتلي أنا) موضوعاً خاضعاً بصورة شرعية لاستفتاء الرأي العام في البلد. وببطء، وبالتدريج، نمت وجهة نظر وتم التعبير عنها على ألسنة مشعوذين وأساقفة وأصوليين والسيد جون لو كاريه[19]. وتقول وجهة االنظر هذه إنني **كنت أعرف ما أفعله تماماً**. ولابد أنني كنت أعرف ماالذي سيحدث. ولذا فلا بد أنني فعلت ما فعلته متعمداً، لكي أستفيد من الشهرة التي ستنجم. وقد انتشرت التهمة اليوم، وعلى نطاق واسع، ولذا فإن علي أن أدافع عن نفسي تجاهها أيضاً.

ولكن لدي أسئلة أرغب في طرحها: حين كتب أوسيب ماندلستام قصيدته ضد ستالين هل كان «يعرف ما يفعله» ولذا فقد صار يستحق موته؟ وحين ملأ الطلاب ساحة تيانانمين مطالبين بالحرية ألم يكونوا، هم أيضاً، وعن معرفة وإدراك، يستدعون الاضطهاد الإجرامي الذي نجم؟ وحين أُخذ تيري وايت رهينة ألم يكن هو أيضاً «يسعى إلى ذلك»؟ وأرى نفسي أفكر في جودي فوستر في دورها الذي أخذت عليه الأوسكار في فيلم «المتهم»[20]. فإذا وافقت (وأنا لا أوافق) على أن ما فعلتُه في «الآيات الشيطانية» هو المعادل الأدبي للا ستعراض بلا خجل أمام رجال متهيجين، فهل هذا مبرر للتعرض إلى ما يمكن أن نسميه الاعتداء الجماعي؟ وهل في أية إثارة تبرير للاغتصاب؟

يجب أن لا تجبرنا التهديدات بالعنف على الاعتقاد بأن ضحايا الترهيب مسؤولة عن العنف الذي تُهدد به. ولكنني أدرك تماماً أن الكلام النظري رد غير كاف. ليس كافياً كذلك أن نشير إلى أنه ما من سجال على هذا النطاق من الاتساع قد سبق أن حدث في تاريخ الأدب، حسب ما أعرف. ولو أنني قلت لأي إنسان، قبل النشر، أن أحداثاً كهذه ستقع نتيجة لكتابي لكنت قد أثبتُّ على الفور صحة اتهامي بمرض تضخم الذات...

صحيح أن بعض المقاطع في «الآيات الشيطانية» قد اكتسبت الآن صفة تنبؤية تثير حتى رهبتي أنا. «كفرك يا سلمان لا يمكن غفرانه... أن تضع كلمتك أمام كلام الله» وما إلى ذلك (مما جاء في

---

(١٩) لوكاريه كاتب إنكليزي اشتهر برواياته البوليسية والجاسوسية ومنها «الجاسوس الذي جاء من البرد».

(٢٠) فيلم *The Accused* للمخرج الأمريكي جوناثان كابلاند (١٩٨٨) يعالج فيه مشكلة الاغتصاب الجماعي لراقصة في أحد بارات المدينة ومحاولة القضاء تحديد المسؤولية وإنزال العقوبات المناسبة، من جهة، ومحاولات الضحية التصالح مع وضعها وعذابها لتتمكن من الاستمرار في الحياة، من جهة ثانية لعبت دور البطولة فيه الممثلة Jodie Foster.

الرواية). ولكن كتابة حلم يدور حول أحداث وقعت في القرن السابع الميلادي، وابتكار مجازات عن الصراع بين أنواع مختلفة من «المؤلفين» وبين أنواع مختلفة من «النصوص» (بغرض القول إن الأدب والدين، مثل الأدب والسياسة، يتقاتلان من أجل الأرض ذاتها) أمر مختلف كلياً عن المعرفة مسبقاً، بشكل ما، أن حلمك على وشك أن يتحقق، وأن المجاز سيكتسي لحماً، وأن الصراع الذي يسعى عملك لاستكشافه يبتلعه ويبتلع ناشريه وبائعيه؛ ويبتلعك أنت.

على الأقل (ويا لها من راحة!) لم أكن مخطئاً.

إن الكتب تختار مؤلفيها؛ فعملية الخلق ليست عملية عقلانية وواعية تماماً. ولكنني سأقول، وبقدر ما أستطيع من الصدق، ما الذي كنت «أعرف ما أنا فاعله» حول معالجة الرواية لموضوع الدين.

لقد انطلقت لكي أستكشف، ومن خلال العملية التخييلية، طبيعة الوحي وقوة الإيمان. فمن الواضح أن تجربة الوحي الصوفية تجربة حقيقية. وهذا القول يطرح مشكلة على غير المؤمن: فإذا قبلنا أن المتصوف، النبي، يمر فعلاً بنوع من تجربة التخطي، ونحن لانستطيع أن نؤمن بعالم ما وراء الطبيعة، **فما الذي يحدث إذاً؟** للإجابة على هذا السؤال، وأسئلة أخرى، بدأتُ العمل في قصة «ماهوند». وكنت أعي أن حادثة الغرانيق موضوع نزاع كبير بين علماء الدين المسلمين؛ وأن حياة محمد قد صارت موضوع لنوع من التبجيل يعتبره بعضهم مبالغة غير إسلامية؛ طالما أن محمداً نفسه كان يصر دائماً على أنه مجرد رسول، وإنسان عادي، ولذا فإن حساسيات عالية تحيط بالموضوع. وكنت أعتقد بصدق أن استخدامي العلني لأسلوب صياغة الحكايات سيوضح لأي قارئ أنني لا أحاول أن أزوّر التاريخ، بل إنني أسمح للتخييل أن ينطلق من التاريخ. وقد كان استخدام الأحلام والخيال وما إلى ذلك يهدف إلى القول: ليست المسألة ما إذا كان هذا هو محمد «حقاً»، أو أن حادثة الغرانيق قد حدثت «فعلاً»، بل المسألة هي تفحص ما يمكن لحادث كهذا أن يكشفه عن ماهية الوحي، وعن المدى الذي تطبع فيه شخصية المتصوف الواعية الحدث الصوفي والمدى الذي تتفاعل فيه معه. المسألة هي محاولة فهم الوجه الإنساني للوحي. وكان استخدام التخييل طريقة لخلق ذلك النوع من البعد عن الواقع التاريخي والذي ظننت أنه سيمنع من الإحساس بالإساءة. ولكنني كنت مخطئاً.

فمدينة «جاهلية»، ولأستخدم مرة أخرى صيغة الراوية العربي القديم التي استخدمتها في «الآيات الشيطانية»، «هي مكة وليست هي» مكة في آن. فالكثير من تفاصيل حياتها الاجتماعية

مستمد من البحث التاريخي، ولكنها أيضاً حلم عن مدينة هندية (مركز شوارعها الدائرية يذكر بشكل مقصود بنيودلهي). وبما أن جبريل يقضي وقتاً في إنكلترا فإنها تصبح حلماً عن لندن أيضاً. وكذلك فإن دين «التسليم»، هو الإسلام وليس هو الإسلام في آن. إن القصة التخييلية تستخدم الوقائع نقطة انطلاق ثم تحوم مبتعدة لاستكشاف اهتماماتها الحقيقية، التي هي تاريخية بالتماس فقط. وعدم رؤية ذلك، والتعامل مع القصة وكأنها واقع، هو ارتكاب خطأ فادح في المصطلح (التصنيف). وقد تكون قضية «الآيات الشيطانية» أحد أكبر أخطاء التصنيف في تاريخ الأدب.

وهاك المزيد مما كنت أعرفه: لقد كنت أعرف أن قصص شكوك محمد، وارتياباته، وأخطائه وولعه بالنساء كثيرة ووافرة في التراث الإسلامي وفي ما حوله. وهي، بالنسبة لي، تجعله (أي النبي) أكثر حيوية وأكثر إنسانية، وبالتالي أكثر إثارة للاهتمام، وحتى أكثر إثارة للإعجاب. فأعظم البشر يجب أن يتصارعوا مع أنفسهم مثلما يتصارعون مع العالم. ولم يسبق لي أن تشككت بعظمة محمد. كما لا أعتقد أن هناك تقليلاً من شأن «ماهوند» روايتي بتصويره إنساناً.

وكنت أعرف أن الإسلام ليس متجانساً أبداً. وليس استبدادياً كما يجعله بعض أنصاره. والإسلام يحتوي شكوك إقبال والغزالي والخيام مثلما يحتوي اليقينيات الضيقة لدى شابير أختار من مجلس مساجد برادفورد، وكليم صدّيقي مدير المعهد الإسلامي الموالي لإيران. ويحتوي الإسلام على السفاهة مثلما يحتوي على الرصانة، وعلى الاستهتار مثلما يحتوي على تجهم المطلق. وكنت أعرف الكثير عن الإسلام الذي كنت، وما زلت، معجباً به إعجاباً كبيراً. وأعرف أيضاً أن الإسلام، مثله مثل الأديان العظيمة في العالم، قد رأى أشياء رهيبة تُرتكب باسمه.

والحادث الأصلي الذي يرتكز عليه حلم القرويين الذين غرقوا في بحر العرب هو، أيضاً، جزء مما كنت أعرف. وقد روعتني القصة بسبب ما أوحت به إلي عن القوة الهائلة للإيمان. وقد كتبت هذا الجزء من الرواية لأرى إن كنت أستطيع أن أفهم أناساً، كان الورع بالنسبة إليهم عظيماً بهذا القدر، من خلال وضع نفسي في مكانهم.

لقد **فعل ذلك عامداً متعمداً**. تلك أغرب تهمة سبق أن وجهت إلى كاتب. بالطبع فعلت ذلك متعمداً. والسؤال، وهذا ما حاولت أن أجيب عليه: ما «هو» هذا الذي فعلته؟

الذي لم أفعله هو التآمر على الإسلام؛ أو ـ وبعد سنوات وسنوات من العمل والكتابة ضد العنصرية ـ كتابة نص لإثارة الأحقاد العرقية أو أي شيء من هذا القبيل. وغوليمي، آخري الزائف، قد يكون قادراً على أفعال من هذا النوع. أما أنا فلست بقادر.

أكنت سأكتب بطريقة مختلفة لو أنني كنت أعرف ماذا سيحدث؟ صدقاً لا أعرف. هل سأغير أي شيء من النص الآن؟ لا. فات الأوان. وكما كتب فريدريك دورنمات في «علماء الطبيعة»: «ما تم التفكير به مرة لا يمكن الرجوع عن التفكير به».

يجب أن يُنظر إلى الجدل الدائر حول «الآيات الشيطانية» بصفته حدثاً سياسياً . ، وليس مجرد حدث ديني لاهوتي. ففي الهند، حيث بدأت المشاكل، قام الأصولي الإسلامي عضو المجلس النيابي سيّد شهاب الدين باستخدام روايتي كعصا يهدد بها حكومة راجيف غاندي المترددة. والطلب بمنع الكتاب كان لعبة نفوذ لإظهار قوة الأصوات الانتخابية الإسلامية، التي كان يعتمد عليها تقليدياً حزب المؤتمر (الكونغرس)، والتي لايستطيع أن يغامر بفقدانها بسهولة. (وعلى أية حال فإن الكونغرس خسر المسلمين والانتخابات على الرغم من المنع. فلا تثقوا بشهابات الدين).

وفي جنوب أفريقيا خدمت الضجة التي أثيرت حول الكتاب أغراض النظام[٢١] بدق إسفين بين الأعضاء المسلمين وغير المسلمين من الجبهة الديموقراطية المتحدة (U D F). وفي باكستان كانت مناسبة لأن يستعيد الأصوليون المبادرة السياسية بعد أن هُزموا هزيمة منكرة في الانتخابات العامة. وفي إيران، أيضاً، ربما كان من غير الممكن فهم الحادثة إلا برؤيتها في سياق الصراعات السياسية الداخلية في البلاد. وفي بريطانيا، حيث كان الزعماء العلمانيون والدينيون يتنافسون على السلطة في تجمعات المهاجرين منذ أكثر من عقد من السنوات، وحيث كانت منظمات علمانية إلى حد كبير، من أمثال اتحاد العمال الهنود (I W A)، في صعود (ونجاح) منذ وقت طويل، أخلّت قضيتي بموازين النفوذ لصالح المساجد بقوة. ولذا فإنه يجب أن لا نندهش كثيراً إذا ما رفضت عدة مجالس للمساجد إنهاء الاحتجاج، على الرغم من أن كثيراً من المسلمين في كافة أنحاء البلاد يجدون أنه من المربك، وحتى من المعيب، أن يرتبطوا بهذا التعصب والعنف.

تقع مسؤولية العنف على عاتق أولئك الذين يرتكبونه. ففي الأشهر الاثني عشر الفائتة تعرض عمال المكتبات للمعاملة القاسية وللإهانات والبصاق عليهم والشتائم، وتعرضت محلات بيع الكتب للتهديد. وفي عدة حوادث ألقيت عليها القنابل الحارقة. وكان على موظفي دور النشر أن يواجهوا حملة كراهية بالرسائل واتصالات هاتفية تخويفية وتهديدات بالموت والتهديد بالقنابل. وكثيراً ما تحولت التظاهرات إلى العنف كذلك. وأثناء المسيرة الكبرى في لندن في الصيف الماضي تعرض متظاهرون سلميون مناوئون ـ لتلك المسيرة ـ ومن أنصار العلمانية والمذهب الإنسانوي، إلى

---

(٢١) نظام بوتا العنصري.

الضرب حتى الطرح أرضاً على أيدي المتظاهرين. وتعرضت مظاهرة مضادة قامت بها جماعة «النساء ضد الأصولية» الشجاعة ـ ومعظمهن مسلمات ـ إلى التهديد والتحقير.

وليس هناك من سبب يمكن تصوره لتمييز هذه التصرفات (والتسامح معها) لمجرد أنها تُرتكب باسم دين تعرض للإهانة. فإذا كان لنا أن نتحدث عن «الإهانة» و«التحقير» و«الإساءة»؛ فإن الحملة ضد «الآيات الشيطانية» كانت، وفي كثير من الأحيان، مُهينة ومحقرة ومسيئة إلى أقصى الحدود.

والنتيجة هي أن المواقف العنصرية قد تصلبت. فأنا لم أخترع العنصرية البريطانية. ولم تخترعها «الآيات الشيطانية» أيضاً. وتعرف لجنة المساواة العرقية ـ التي تتهمني الآن بالإساءة إلى العلاقات العرقية ـ أنها قد أعارت تسجيل الفيديو لحديثي المعادي للعنصرية والمذاع في القناة الرابعة إلى كافة أنواع التجمعات والحلقات السوداء والبيضاء. ولن يستطيع قراء «الآيات الشيطانية» أن يتجاهلوا خط الرواية العنيف في معاداته للعنصرية. لم يسبق لي أن جاملت أو شجعت العنصريين بأي شكل من الأشكال. بينما فعل ذلك قادة الحملة المعادية لي بتعزيز الصورة التقليدية العنصرية الأسوأ عن المسلمين بوصفهم قمعيين معادين للحرية ومتعصبين للرقابة. وإذا كان نورمان تيبيت قد أخذ يكرر اللازمة الباولية القديمة (نسبة إلى إينوك باول)، وإذا كان ندبه للمجتمع المتعدد الثقافات سيجد أذناً صاغية في البلاد، فإن جزءاً من المسؤولية على الأقل يجب أن يُلقى على أعتاب الذين يحرقون الكتب ويودون حظرها.

ولست أول كاتب لاقى الاضطهاد على أيدي الأصوليين الإسلاميين مؤخراً. فبين الأسماء العظيمة التي كانت من ضحاياهم الكاتب الإيراني أحمد كسرَوي الذي طعنه المتعصبون حتى الموت، والكاتب المصري الحائز على جائزة نوبل نجيب محفوظ، الذي تعرض لتهديدات عديدة وهو ما يزال معنا لحسن الحظ. ولست أول فنان يتهم بالكفر والارتداد. بل لعل هذين السلاحين هما الأكثر شيوعاً بين الأسلحة التي تستخدمها الأصولية لكبح الإبداع في العصر الحديث. ولذا فإنه من المحزن أن لا يولى أي اهتمام لهذا السياق الأدبي الحاسم، وأن يوجد نقاد غربيون ـ من أمثال جون بيرجر الذي بشّر مرة عن الحاجة إلى طرق جديدة في الرؤية ـ يعبّرون الآن عن رغبتهم في تفضيل طريقة محددة في الرؤية على غيرها، من أجل حماية دين ـ يفاخر بأن لديه بليون مؤمن به ـ من شخص مستفرد، كاتب وحيد يهدِّد بكتاب «غير قابل للقراءة».

أما بالنسبة «للزعماء» البريطانيين المسلمين فليس في وسعهم أن يظلوا مدوبلين. يقولون أحياناً إنني غير مهم على الإطلاق بينما الكتاب هو المهم. وفي أحايين أخرى يعقدون الاجتماعات في

المساجدفي كافة أنحاء البلاد ويؤيدون قتلي . يقولون إنهم يلتزمون بقوانين البلد . ولكنهم يقولون أيضاً إن للقانون الإسلامي أولوية أخلاقية بالنسبة لهم . ويقولون إنهم لايريدون مخالفة القوانين البريطانية ، ولكن قلة قليلة منهم مستعدة للاستنكار العلني للتهديد الذي أتعرض له . إن عليهم أن يوضحوا موقفهم : هل هم مواطنون ديموقراطيون في بلد حر أم لا ؟ وهل يرفضون العنف أم لا ؟

لقد آن الأوان لشيء من الوضوح بعد مرور عام كامل .

وإنني أريد أن أقول للجماعة الإسلامية بشكل عام ، في بريطانيا والهند وباكستان ، وفي كل مكان آخر : لا تطلبوا من كتّابكم أن يبدعوا قصصاً **نمطية** أو **نموذجية** . فهذه الكتب لامناص تقريباً من أن تولد ميتة . إن حيوية الأدب تكمن في استثنائيته ، وفي أن يكون رؤية فردية خصوصية لإنسان واحد ، وفي هذه الرؤية ، وهذا ما يدهشنا ويمتعنا ، قد نجد صورتنا منعكسة . فالكتاب نسخة عن العالم . وإن لم تحبوها فتجاهلوها ؛ أو قدموا أنتم نسختكم عن العالم .

وأود أن أقول ما يلي : إن الحياة الخالية من الله تبدو بالنسبة للمؤمن سخافة تافهة أحقر من أن تُحتقر . ولكنها لا تبدو كذلك بالنسبة لغير المؤمن . فقبول فكرة أن العالم الموجود هنا هو كل ما هنالك ، وعبوره نحو الموت ، وفي الموت ، ودون عزاءات الدين يبدو لنا ، على الأقل ، بالشجاعة والصرامة ذاتهما الذَين يبدو لكم فيهما اعتناق الدين . وتستحق العلمانية وإنجازاتها منكم الاحترام لا الازدراء .

إن موجة عظيمة من الحرية تجتاح العالم . والذين يقاومونها ـ في الصين وفي رومانيا ـ يجدون أنفسهم يستحمون بالدم . وأود أن أطلب من المسلمين ـ تلك الكتلة الكبيرة من المسلمين العاديين الطيبين والمنصفين الذين تخيلت أنني أخاطبهم في معظم ما كتبت هنا ـ أن يختاروا ركوب موجة الحرية هذه ؛ وأن يتبرأوا من (سفك) الدماء ؛ وأن لا يدعوا الزعماء المسلمين يصورون المسلمين على أنهم أقل تسامحاً مما هم عليه . إن «الآيات الشيطانية» عمل جاد ، ومكتوب من وجهة نظر شخص غير مؤمن . فليقبل المؤمنون بذلك . وليُترك الكتاب لشأنه .

وفي الوقت ذاته أُسأل عن مشاعري . إنني أشعر بالامتنان للحكومة البريطانية لدفاعها عني . وآمل أن يتوفر دفاع كهذا لكل مواطن يتعرض لتهديد مماثل . لكن ذلك لايقلل من امتناني . لقد كنت محتاجاً إليه . وقد قُدِّم لي . (وأنا مازلت غير مؤيد للمحافظين . ولكن هذه هي الديموقراطية) .

وأحس بالامتنان أيضاً لمن يحمونني ، أولئك الذين قاموا بعمل عظيم وتحولوا إلى أصدقاء .

وأحس بالامتنان لكل من قدم لي الدعم . إن المكسب الحقيقي الوحيد لي في هذا الزمن الرديء

هو اكتشاف وجود هذا العدد الكبير ممن يعتنون بك. فالترياق الوحيد (الشافي) من الكراهية هو الحب.

وقبل كل شيء أحس بالامتنان وبالفخر وبالتضامن مع كل الناشرين والعاملين في المكتبات في كافة أنحاء العالم، أولئك الذين تماسكوا في وجه التخويف، والذين سيتابعون ذلك، كما أنا واثق، طالما أنه ضروري.

إنني أحس كما لو أنني قد غصت، كما حدث لأليس، في عالم وراء المرآة حيث الهراء هو المعنى الوحيد المتوفر. وإنني لأتساءل عما إذا كنت سأستطيع، في حياتي كلها، أن أتسلق عبر المرآة عائداً.

هل أحس بالأسف؟ طبعاً: الأسف من أن إساءة كهذه قد تسببت بها روايتي. وهي إساءة غير مقصودة ـ بل كان المقصود هو الجدل والاختلاف وحتى، في بعض الأحيان، الهجاء والنقد للتعصب وما أشبه؛ ولكن ليس المقصود الشيء الذي أُتهم به غالباً: ليس «البذاءة» وليس «الإهانة» وليس «التحقير». ويؤسفني أن هذا القدر من الناس الذين كان من الممكن أن يستمتعوا باكتشاف أن حقيقتهم تحتل مكان الصدارة في رواية ما، لن يقرأوها الآن بسبب ما يظنونه بها، أو لأنهم سيأتون إليها وقد حسموا أمرهم إزاءها سلفاً.

وأحس بالحزن لانفصالي المفجع هذا عن جماعتي، وعن الهند، وعن الحياة اليومية، وعن الدنيا.

ولكن أرجو أن تفهموا: إنني لا أشكو. أنا كاتب. وأنا لا أقبل شرْطي. وسأسعى لتغييره؛ لكنني أسكنه، وأحاول أن أتعلم منه.

فحياتنا تعلّمنا من نحن.

الخيار بين الظلمة والنور*

بقلم سلمان رشدي

كان محمد بن عبد الله، أحد العباقرة الكبار في تاريخ البشرية، والتاجر الناجح، والقائد العسكري الفذ، ورجل الدولة المحنك بالإضافة إلى كونه نبياً، يصر دائماً، وطوال حياته، على كونه بشراً. وليست هناك صور له من أيامه لأنه كان يخشى، لو أنه تم تصويره، أن يعبد الناس الصور.

لم يكن إلا رسولاً. والرسالة هي التي يجب أن تُبجَّل.

أما بخصوص الوحي ذاته فقد كان يتسبب لمحمد ببلبلة وعذاب كبيرين. كان أحياناً يسمع أصواتاً، وأحياناً يرى رؤى؛ وأحياناً، كما يقول، كانت الكلمات تنوجد في سويداء قلبه. وفي حالات كهذه كان استخراجها يتسبب له في آلام جسدية مبرحة. وحين يبدأ نزول الوحي كان يخاف على عقله. ولم يكن يطمئن إلى أنه كان يتلقى نعمة التنزيل إلا بعد تطمينات وتأكيدات من زوجته وأصحابه.

يختلف الدين الذي أسسه محمد عن المسيحية في عدة نواح هامة: ليست للنبي منزلة إلهية؛ بينما النص له ذلك. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن الإسلام لا يطلب فعل العبادة الجماعية[1] وليس فيه طبقة كهان وسطاء. فالمؤمنون يتواصلون مباشرة مع ربهم.

ولكن في أيامنا هذه استولت على الإسلام طائفة متسلطة من رجال الدين. وهم الآن شرطة

---

* نشرت هذه المقالة في صحيفة «الأويزيرفر» البريطانية بتاريخ ٢٢ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٩ بعد المظاهرات التي اندلعت في كل من برادفورد ولندن احتجاجاً على صدور «الآيات الشيطانية»، ولكن قبل صدور «فتوى» الإمام الخميني بقتل مؤلف الرواية وناشرها.
ترجمة ممدوح عدوان. مراجعة صادق جلال العظم وفوز طوقان وممدوح عدوان.

(١) كما في الديانة المسيحية حيث القداس بالضرورة في الكنيسة.

الفكر المعاصرون. وقد حولوا محمداً إلى كائن كامل الأوصاف، وحياته إلى حياة مثالية، ووحيه إلى حدث جلي لا لبس فيه؛ وهو ما لم يكن عليه أصلاً. وأقيمت محرمات (تابوات) صارمة. ولم يعد في وسع المرء أن يناقش محمداً بصفته بشراً له فضائل بشرية ونقاط ضعف بشرية. كما لم يعد يستطيع مناقشة تطور الإسلام كظاهرة تاريخية أو كايديولوجيا هي بنت زمانها. هذه هي التابوات (المحرمات) التي تخطت حدودها «الآياتُ الشيطانية» ـ بالإضافة إلى تابو آخر: لقد حاولتُ أيضاً أن أكتب عن مكانة المرأة في المجتمع الإسلامي وفي القرآن ـ ومن أجل هذا التعرض للمحرمات استُنزلت اللعنة على الرواية واستُنكرت وأحرقت.

إن الدكتور آدم عزيز، الشيخ الجليل في روايتي «أطفال منتصف الليل»، يفقد إيمانه ويبقى مع «فجوة في داخله، خواء في حجرة داخلية صميمية». وأنا نفسي لدي هذه الفجوة التي لها شكل الله. فلعدم قدرتي على تقبل المطْلقات الدينية المسلّم بها حاولت أن أردم هذه الفجوة بالأدب. وأنا أعتز بفن الرواية اعتزاز حارقي الكتب في برادفورد بإسلامهم المقاتل. فالأدب هو المكان الذي أقصده لاستكشاف أعلى قمم المجتمع البشري والنفس البشرية وأعمق وهادهما، وحيث لا آمل بالعثور على الحقيقة المطلقة، بل على حقيقة القصة، المخيلة، وحقيقة القلب. ولذا فإن المعركة الدائرة حول «الآيات الشيطانية» هي، بشكل ما، صدام بين إيمانين. أو بتحديد أكثر إنه صدام بين لغتين. وكما يقول بطلي المتخيَّل، سلمان، عن نبيي المتخيَّل (ماهوند): «كلامه (المنزَّل) في مواجهة كلامي أنا».

وفي «حرب الكلام» هذه كان حراس الحقيقة الدينية يقولون لأتباعهم مجموعة من الأكاذيب. فقد اتُّهمتُ، مثلاً، بأنني سَمّيت محمداً شيطاناً. وهذا لأنني أستخدم اسم ماهوند، الذي كان بالفعل يُستخدم منذ زمن بعيد كتعبير تحقيري. ولكن روايتي تحاول، بشتى السبل، أن تستعيد لنا الصور السلبية، وتستعيد التحكم بلغتها التحقيرية. وفي الصفحة ٩٣ توضح الرواية أنه «لتحويل الإهانات إلى قوة اختار الويغز والتوريز والسود كلهم أن يتلبسوا بفخر الأسماء التي أُطلقت عليهم تحقيراً؛ وكذلك فإن متوحّدنا المعتزل، متسلق الجبال، والمدفوع لكي يصير نبياً سيكون... ماهوند».

وحتى عنوان الرواية قد نُعت بالكفر. ولكن التعبير ليس من عندي. لقد جاء من عند الطبري، وهو أحد المصادر الإسلامية المعترف بها. جاء في الطبري: «لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولي قومه عنه... كان يسره، مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يليّن له بعض ما غلظ عليه من أمرهم».

فتلقى محمد الآيات التي تتقبل الربات المكيات المفضلات الثلاث على أنهن شفيعات. وفرح المكيون بذلك. وقد أبلغ جبريل محمداً، في ما بعد، أن هذه الآيات كانت آيات شيطانية أوحى بها زيفاً الشيطان المتنكر. فحذفت من القرآن. غير أن جبريل عزّى محمداً بأن قال له إن الأنبياء السابقين قد واجهوا متاعب مشابهة ولأسباب مشابهة. وأنا أرى أن تغلّب الغواية على محمد لا يعيبه. بل على العكس من ذلك. والملاك جبريل كان يرى رأياً مشابهاً. ولكن خصوم الرواية كانوا أقل تسامحاً من الملائكة.

ويهاجمني المتعصبون أيضاً بإجراء مشابهة ملفقة. فهم يضعون كتابي ضمن الأدب الإباحي (بورنوغرافي). ويطالبون بمنع الا ثنين. وشابه كثير من الناطقين باسم الإسلام بين عملي وبين اللاسامية. ولكن الاختلاف الفكري لايمكن أن يكون إباحياً أو عنصرياً. ولقد حاولت أن أقدم رؤية علمانية إنسانوية لولادة دين عالمي عظيم. ويبدو أنني، من أجل هذا، يجب أن أُحاكَم على أساس «قانون حماية الأقليات»؛ أو، إن لم يكن كذلك، فربما على أساس «قانون الأمن العام». أيٌّ قانون يصلح لذلك. والتبرير هو أنني قد «أسأت». ولكن الإساءة لاتصلح أساساً للرقابة. وإلا فإن حرية التعبير سوف تتلاشى فوراً. وكثير منا، نحن الذين امتعضنا من نيران برادفورد، نشعر أن الإساءة التي وجّهت لمبادئنا هي إساءة جسيمة. وهي، على الأقل، بحجم جسامة أية إساءة تم التسبب بها نحو أولئك الذين أحرقوا كتابي.

والعالم الإسلامي مليء بالرقباء هذه الأيام. وقد أُرغم كثير من خيرة كتّابه على الصمت أو المنفى أو الرضوخ. (ويبدو أن مبدأ الدهاء والمراوغة الجويسي غير مجد هذه الأيام). ووجود أعضاء مجالس محلية من حزب العمال في برادفورد وأعضاء برلمان من الحزب ذاته في وستمنستر يوحدون قواهم مع قوات الملاّوات (جمع ملاّ) أمر محبط بشكل فظيع. وحين يبدأ بريان سيدجمور وماكس مادن وبيرني غرانت وعضو المجلس المحلي محمد عجيب بالمطالبة بتوسيع مفاهيم الرقابة وتوسيع صلاحيات قوانين التجديف، بدلاً من إلغائها، فهذا يعني أنه قد آن الأوان لقيادة حزب العمال لأن ترد بالتبرؤ من هذه الدعوات بأكثر العبارات وضوحاً.

وليست «الآيات الشيطانية» في رأيي رواية معادية للدين. ولكنها محاولة للكتابة عن الهجرة وضغوطاتها وتشويهاتها، من وجهة نظر المهاجرين من شبه القارة الهندية إلى بريطانيا. وإنها، بالنسبة لي، لأفجع المفارقات على الإطلاق إذ أرى، بعد العمل لمدة خمس سنوات من أجل منح صوت وكيان إبداعي للثقافة المهاجرة التي أنا نفسي عنصر منها، كتابي يُحرق، ودون أن يُقرأ، ومن

قبل الناس الذين يتحدث عنهم، الناس الذين كان من الممكن أن يجدوا في صفحاته كثيراً من المتعة وشيئاً من الاعتبار والتعرف على الذات. لقد حاولت أن أكتب ضد التنمطيات السائدة. ولكن احتجاجات المتعصبين تساعد على أن تثبّت في الذهن الغربي أسوأ التنميطات السائدة عن العالم الإسلامي.

كم هي الحضارة هشة! وبكم من الاستخفاف يحترق كتاب. داخل روايتي تسعى شخصياتها لكي تكون إنسانية بشكل كامل عن طريق مواجهة الحقائق الكبرى المتعلقة بالحب والموت و ـ بمعونة الله أو من دونها ـ حياة الروح. وخارج الرواية تزحف القوى اللاإنسانية متقدمة. وتقول إحدى شخصيات روايتي: «إن جبهات القتال تُرسم حدودها الآن في الهند. العلماني في مواجهة الديني. والنور في مواجهة الظلمة. والأفضل أن تقرر مع من تقف». وبما أن المعركة الآن قد امتدت إلى بريطانيا فلا أستطيع إلا أن آمل أن لاتتم خسارتها بسبب غيابنا عن الساحة. وقد آن لنا أن نختار.

الملاك عزرائيل*

(بقلم سلمان رشدي)

وصف المفتش ستيفن كنش، ضابط الاتصال مع الجاليات في قسم شرطة بريكهول، موتَ الدكتور أوهورو سيمبا، المعروف سابقاً، المعروف سابقاً، حين كان مايزال ينتظر محاكمته، باسم سيلفستر روبرتس، بأن هذا الموت من الحوادث النادرة «التي تحدث مرة كل مليون مرة». فقد بدا وكأن الدكتور سيمبا كان تحت وطأة كابوس. وكان هذا الكابوس رهيباً إلى درجة جعل الدكتور يطلق زعقات حادة في نومه؛ الأمر الذي لفت الانتباه الفوري للضابطين المناوبين. وقد ركض هذان السيدان ليصلا إلى زنزانته في الوقت المناسب ويريا هيكل الرجل العملاق، الذي كان مايزال نائماً، وقد انقذف عن سريره بفعل التأثير المروّع للحلم وارتمى على الأرض. وقد سمع الضابطان قرقعة عالية لم تكن إلا صوت انكسار رقبة الدكتور أوهورو سيمبا. وكان الموت فورياً.

أنطوانيت روبرتس، الأم الضئيلة الحجم للميت، والواقفة بقبعتها وثوبها الأسودين الرخيصين على مؤخرة شاحنة ابنها الأصغر، ونقابِ الحداد مزاح عن وجهها بتحدٍّ، لم تتأخر في التقاط كلمات المفتش كنش وردها إلى وجهه المحتَقن النيّء المرتخي الذقن، والذي تشهد تعابيره الوضيعة على تقبل إهانات أخوانه الضباط وهم يسمّونه **جيمي العبد** أو ما هو أسوأ من ذلك: **الفطر**، بما يعني أنهم يبقونه دائماً في عتمة الجهل، وأنه بين حين وآخر ـ كما هو الحال في الظروف الحالية المؤسفة ـ يصبح بهدلة ويطمّه الناس بالخراء. خاطبت السيدة روبرتس الجمع الذي احتشد غاضباً أمام قسم شرطة هاي ستريت بقولها: «أريدكم أن تفهموا أن هؤلاء الناس يقامرون بحياتنا. وهم

---

* الفصل الثالث والأخير من القسم السابع من «الآيات الشيطانية» وهو القسم الذي يحمل عنوان «الملاك عزرائيل»، ص٤٤٩-٤٦٩. ترحمة ممدوح عدوان. مراجعة صادق جلال العظم وفوز طوقان وممدوح عدوان

يراهنون على فرصنا في البقاء. وأريد منكم جميعاً أن تدركوا ما يعنيه هذا بخصوص احترامهم لنا كبشر». وأضاف حنيف جونسون، بصفته محامي أوهورو سيمبا، توضيحاته من موقعه على شاحنة والكوت روبرتس، مبيِّناً أن السقطة القاتلة المزعومة لزبونه كانت عن السرير الأوطأ بين سريري الزنزانة. وأنه في زمن الازدحام الشديد في سجون البلاد لم يكن من الطبيعي، على أقل تقدير، أن يبقى السرير الآخر خالياً، بحيث يضمن عدم وجود أي شهود على حادثة الوفاة إلا ضباط السجن؛ وأن الكابوس لايمكن أن يكون التفسير الوحيد لزعقات الرجل الأسود وهو بين أيدي سلطات السجن. وفي ملاحظاته الأخيرة، التي وصفها المفتش كنش بأنها كانت«تحريضية وغير لائقة مهنياً»، ربط حنيف بين كلمات ضابط الاتصال مع الجاليات وكلمات العنصري سيء الصيت جون كنغسلي ريد، الذي علّق في إحدى المرات على موت زنجي بالشعار: «واحد وقع ويبقى أن يلحق به مليون». وهَمْهَمَ الجمع وغلى؛ فقد كان نهاراً قائظاً ومترعاً بالكراهية. وهتف والكوت، شقيق سيمبا، بالجمع: «إبقوا في غليان. ولايبردْ أيٌ منكم. حافظوا على غضبكم».

وبما أن سيمبا كان قد حوكم وأدين فعلياً ـ من وجهة نظر تلك التي كان قد وصفها مرة بأنها «الصحافة المتعددة الألوان: الحمراء كمناديل التهييج (للثيران)، والصفراء كالامتقاع جبناً، والزرقاء كالأفلام البذيئة، والخضراء كالحمأ» ـ فقداعتبر الكثيرون من البيض أن النهاية التي انتهى إليها هي نوع من العدالة المرتجلة، وسقوط اقتصاصي استحقه وحش قتّال. إلا أنه في محكمة أخرى، صامتة وسوداء، حُكم عليه بحكم ألطف. وانتقلت هذه التقديرات المتباينة للميت، بعد موته، إلى شوارع المدينة وازدادت تخمّراً بفعل الحرارة المدارية الدائمة. وامتلأت الصحافة «المتعددة الألوان» بأنباء تأييد سيمبا للقذافي والخميني ولويس فراخان[1]؛ بينما احتفظ الشبان والشابات في شوارع بريكهول بغضبهم وأججوا توقده المستور بحيث صار قادراً على الالتهاب.

وبعد ليلتين، ووراء معمل بيرة تشارنغتونز في برج هاملتس، وجّه الجزار «قاتل التيتات» ضربته التالية. وفي الليلة اللاحقة قُتلت امرأة عجوز قرب الملعب المجهز جيداً، في حديقة فكتوريا، في هاكني. ومرة أخرى أضيف «التوقيع» الشنيع للجزار على الجريمة: الترتيب الطقوسي لأحشاء الضحية حول الجثة، ذلك التوقيع الذي لم يكن قد تم الإعلان نهائياً عن مواصفاته المحددة. وظهر المفتش كنش على شاشة التلفزيون، وهو في أقصى حالات البهدلة، ليقدم الفرضية الغريبة عن أن «القاتل المقلِّد» قد اكتَشَفَ، بطريقة أو بأخرى، العلامة الخاصة المميزة التي

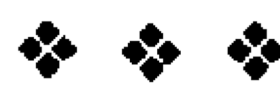
---

(١) رئيس حركة «أمة الإسلام» في الولايات المتحدة الأمريكية.

كانت مخفية بقصد وحرص حتى الآن، وأنه قد تسلم البُردة التي كان المتوفى، أوهورو سيمبا، قد خلعها ـ وعندها رأى المفوض أن من الحكمة مضاعفة وجود الشرطة في شوارع بريكهول أربعة أضعاف، كإجراء احترازي، وأن يهيء ذلك العدد الكبير من رجال الشرطة كاحتياط مما استدعى إلغاء برنامج مباريات كرة قدم العاصمة في عطلة نهاية الأسبوع. والحقيقة إن نافذي الصبر كانوا يتأججون في حارة أوهورو سيمبا. فحنيف جونسون أصدر بياناً قال فيه إن تزايد وجود الشرطة تصرف «تحريضي واستفزازي»، وفي شاندار وباغال ـ خانة بدأت مجموعات من الشبان السود والآسيويين تتجمع وقد صمموا على مواجهة سيارات الشرطة المبرقعة التي تروح وتجيء. وفي نادي الشمع الملتهب لم تكن الدمية التي اختيرت **للتذويب** إلا تمثال ضابط الاتصال المتعرق والمائع سلفاً. واستمرت حرارة الجو بالتصاعد بلا هوادة.

وبدأت أحداث عنف تقع بشكل متزايد: هجمات على عائلات سوداء في المساكن الشعبية، إزعاجات ومضايقات لتلاميذ المدارس السود عند عودتهم إلى بيوتهم، ومشاجرات في البارات. وفي باغال ـ خانة قام شاب ذو وجه فأري مع ثلاثة من رفاقه بالبصق على طعام العديدين؛ ونتيجة للعراك الناجم وُجّهت لثلاثة نُدُل بنغاليين تهمٌ بالاعتداء والتسبب بالأذى الجسدي؛ ولكن الباصقين الأربعة لم يُعتقلوا. وانتشرت في حارات الأقليات المختلفة قصص عن التصرفات الوحشية للشرطة وعن الشبان السود الذين يُزَجّ بهم بسرعة في سيارات وشاحنات مغلقة لا علامات مميزة لها، وتعود ملكيتها إلى دوريات خاصة، ثم يتم إرجاعهم قذفاً، وبالسرية ذاتها، وأجسامهم مغطاة بالجروح والكدمات. وبدأت دوريات الدفاع عن النفس والمشكّلة من الشبان السيخ والبنغال والكاريبيين الأفارقة ـ والتي وصفها مناوئوها بأنها **جماعات الأمن الذاتي** ـ تجوب الحي سيراً على الأقدام أو في سيارات فورد زودياك وكورتينا وكلها تصميم على أن «لا يأكلوها على البارد المستريح». وقال حنيف جونسون لميشال سفيان، حبيبته التي تساكنه، إن جريمة أخرى من السفاح، حسب رأيه، سوف تشعل الفتيل. وقال«إن هذا القاتل لا ينتفش ويصيح مزهواً لكونه طليقاً فقط بل إنه يضحك لموت سيمبا أيضاً؛ وهذا ما لا يستطيع الناس ابتلاعه».

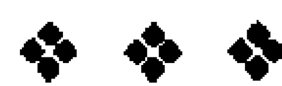
إلى هذه الشوارع التي تغلي جاء جبريل فاريشتا، في ليلة رطبة في غير أوانها، وهو ينفخ في بوقه الذهبي.



في الساعة الثامنة من مساء ذلك السبت وقفت باميلا شامشا مع جامبي جوشي ـ الذي رفض أن يدعها تذهب وحدها ـ قرب آلة «صوّرني»[٢] عند زاوية التقاطع في محطة يوستون وهما يحسان بطريقة مضحكة أنهما متآمران. وفي الثامنة والربع تقرب منها شاب نحيل ومشدود الجسد، بدا أطول مما تتذكره، ولدى اللحاق الصامت به دخلت مع جامبي إلى شاحنته الزرقاء العتيقة واقتيدا إلى شقة صغيرة فوق حانوت خمور في ريلتون رود في بريكستون حيث قام والكوت روبرتس بتقديمهما إلى أمه أنطوانيت. أما الثلاثة الآخرون ـ الذين اعتبرتهم باميلا، في ما بعد، هايتيين ـ فلم يتم التعريف بهم لأسباب رأتها باميلا عادية ومألوفة. وأصدرت أنطوانيت روبرتس أمرها: «تناولا كأس نبيذ زنجبيل. إنه مفيد للجنين أيضاً».

وبعد أن قام والكوت بواجب الضيافة بدأت السيدة روبرتس، الغارقة في مقعد واسع رث الغطاء، عملها (وساقاها الشاحبتان كعيدان الكبريت تظهران من تحت ثوبها الأسود، لتنتهيا إلى جوربين زهريين غير مرتبين يغطيان الكاحلين والحذاء ذي الرباطات، ولاتستطيعان الوصول إلى الأرض). قالت: «كان هؤلاء السادة زملاء ولدي. وقد تبين أن السبب المحتمل الذي قُتل من أجله يتعلق بالعمل الذي كان يقوم به في موضوع قيل لي إنكما قد تكونان مهتمين به. نحن مقتنعون بأنه قد آن الأوان للعمل بشكل أكثر تنظيماً وعبر القنوات التي تمثلانها. وهنا قام أحد «الهايتيين» الثلاثة الصامتين بتقديم محفظة بلاستيكية حمراء صغيرة إلى باميلا. وأوضحت السيدة روبرتس بلطف: «إنها تحتوي على دليل أكيد على وجود محافل للساحرات[٣] بين صفوف شرطة العاصمة».

ونهض والكوت وقال بحزم: «الآن يجب أن نذهب. من فضلكم». ونهضت باميلا وجامبي. وهزت السيدة روبرتس رأسها بشكل غامض وهي شبه غائبة الذهن بينما كانت تطقطق مفاصل كفيها اللتين تهدل جلداهما. «وداعاً» قالت باميلا وقدمت تعزيتها التقليدية. وقاطعتها السيدة روبرتس: «لاتهدري أنفاسك يابنت. اكشفي لي هؤلاء المشعوذين فقط. واطعنيهم في **القلب**»[٤].



(٢) آلة تقوم بالتصوير ذاتياً.

(٣) أي أن هناك تورطاً من قبل بعض السود داخل جهاز الشرطة.

(٤) لا يموت مصاص الدماء دراكيولا إلا إذا تلقى الطعنة في قلبه.

أنزلهما والكوت روبرتس في نوتنغ هيل في العاشرة . وكان جامبي يسعل بشكل حاد ويشكو من آلام في الرأس تعاوده كثيراً منذ إصاباته في شيبرتون ، ولكن حين اعترفت باميلا بتوترها بسبب حملها للنسخة الوحيدة من الوثائق المثيرة في المحفظة البلاستيكية ، أصر جامبي من جديد على مرافقتها إلى مكاتب مجلس العلاقات الاجتماعية حيث كانت تعتزم نسخها لتوزيعها على عدد من الأصدقاء والزملاء الموثوقين . وهكذا كانا في العاشرة والربع في سيارة الإم جي ، الأثيرة لدى باميلا ، متوجهين عبر المدينة شرقاً نحو العاصفة المتحفزة . ولحقت بهما شاحنة مرسيدس زرقاء مغلقة مثلما كانت قد لحقت بشاحنة والكوت المكشوفة ؛ أي دون أن تلفت الانتباه .

قبل ربع ساعة كانت دورية مؤلفة من سبعة شبان سيخ ضخام الأجسام منحشرين في سيارة فولكس هول كافالير يعبرون جسر قناة «هلال مالايو» جنوبي بريكهول . ولدى سماعهم صرخة من طريق جر القوارب المار تحت الجسر وإسراعهم نحو المكان رأوا رجلاً رقيقاً أبيض متوسط الطول والبدانة بشعر أشقر يتهدل على عينيه البندقيتين ينهض قافزاً وبيده مشرط وهو يبتعد عن جثة امرأة عجوز سقطت عن رأسها باروكتها الزرقاء وهي عائمة في القناة مثل قنديل البحر . وبسهولة استطاع الشبان السيخ أن يلحقوا بالرجل الهارب وأن يتغلبوا عليه .

في الساعة الحادية عشرة ليلاً كان خبر القبض على القاتل بالجملة قد وصل إلى كل زاوية في الحي مرفوقاً بوفرة من الشائعات : الشرطة لم تكن راغبة في توجيه التهمة إلى الرجل المجنون ، عناصر الدورية اعتقلوا للاستجواب ، هناك مخطط للفلفة المسألة . وبدأ الناس بالتحشد عند نواصي الشوارع . وعند إقفال البارات نشبت سلسلة من المشاجرات هنا وهناك . ووقعت بعض الأضرار في الممتلكات : تكسير نوافذ ثلاث سيارات ، ونهب محل فيديو ، وإلقاء بعض الحجارة . في هذا الوقت ، في الحادية عشرة والنصف من ليل السبت ومع بدء البارات وقاعات الرقص بالخلو من روادها المستثارين والمشحونين ، أعلن رئيس قسم الشرطة المحلي ، بالتشاور مع السلطات الأعلى ، أن وسط بريكهول صار يعتبر ، في نظر الشرطة ، منطقة شغب . وأطلق العنان للسطوة الكاملة لشرطة العاصمة ضد «المشاغبين» .

في هذا الوقت بالذات خرج إلى دنيا الليل سالادين شامشا ، الذي كان يتناول العشاء مع آلي كون في شقتها المطلة على بريكهول فيلدز ، وهو محافظ على المظاهر فيتودد إليها ويتمتم بعبارات المجاملة ، فرأى **حائطاً** بشرياً مستنفراً من الرجال الذين يعتمرون الخوذات ويحملون التروس البلاستيكية يتحركون نحوه عبر الفيلدز بخطوات إيقاعية سريعة وثابتة ، وشاهد في الأعلى وصول

طوافات جبارة تحوم كالجراد والأضواء تسقط منها كالمطر الغزير. رأى تقدم خراطيم المياه: واستجابة لرد فعل غريزي لايقاوم أدار ظهره وولى الأدبار، دون أن ينتبه إلى أنه كان يمضي في الاتجاه الخاطئ وهو يركض بأقصى سرعته باتجاه شاندار.



كاميرات التلفزيون تصل في الوقت الملائم للغارة على نادي الشمع الملتهب.

وإليك ما تراه الكاميرا التلفزيونية، وهي الأقل موهبة من العين الإنسانية المجردة، وقدرتها على الرؤية الليلية محكومة بما تبينه لها الإضاءة: طوافة تدور حول النادي الليلي وهي تتبول أضواء بشكل جداول ذهبية طويلة؛ والكاميرا تفهم هذه الصورة: آلة الدولة تغير على أعدائها ـ وهاك كاميرا في الجو؛ رئيس قسم الأخبار في مكان ما قد وافق على صرف نفقات تصوير جوي، ومن طوافة أخرى فريق إخباري **يصور**[٥] **شاقولياً إلى الأسفل**. ولا تجري أية محاولة لطرد هذه الطوافة. ضجيج شفرات المروحة يغطي على ضجيج الحشد. وفي هذا المجال، أيضا، تكون معدات تسجيل الفيديو أقل حساسية من الأذن البشرية.

ـ قطع. ـ رجل عند مسقط بروجيكتور يتحدث بسرعة من خلال مايكرفون. ووراءه ظلال مختلطة. ولكن بين المراسل وأرض الظلال المختلطة يقوم جدار: رجال بخوذ مجابهة الشغب يحملون التروس. المراسل يتحدث بوقار: قنابل نفطية رصاص بلاستيكي إصابات في صفوف الشرطة خراطيم مياه عمليات نهب[٦]؛ ملتزماً، بالطبع، بالوقائع. ولكن الكاميرا ترى مالايقوله. والكاميرا شيء سهل الكسر وسهل السرقة، وهشاشتها هذه تجعلها نيّقة (مبالغة في حساسيتها). الكاميرا تتطلب القانون، النظام، الخط الأزرق[٧] النحيل. وفي سعيها للحفاظ على نفسها تظل وراء جدار واقٍ لتراقب أراضي الظلال عن بعد، ومن فوق طبعاً: وهذا يعني أنها تنحاز.

ـ قطع. ـ البروجيكتورات تضيء وجهاً جديداً محتقناً ذا أوداج متهدلة. هذا الوجه تمت تسميته: كلمات تفسيرية تظهر على الشاشة فوق سترته. **المفتش ستيفن كنش**. الكاميرا تراه على ما هو عليه: رجلاً طيباً في مهمة مستحيلة. أباً، رجلاً يحب كأس بيرته. يتكلم: لايمكن ـ التسامح ـ

---

(٥) يستخدم الكاتب هنا فعل shoot الذي يعني: يلتقط الصورة، كما يعني يطلق النار.

(٦) واضح أن الكاتب يعتبر أنه هنا يكتب سيناريو. ولذلك لايضع علامات ترقيم بين كلمات المراسل ليوحي بسرعة الكلام.

(٧) يقصد صف رجال الشرطة ذوي الملابس الزرقاء.

مع ـ وجود ـ أية ـ منطقة ـ ممنوع ـ دخولنا إليها[٨]، المطلوب ـ حماية ـ أفضل ـ لرجال ـ الشرطة، انظر ـ كيف ـ اندلعت ـ النيران ـ في ـ التروس ـ البلاستيكية ـ لمكافحة ـ الشغب. ويتطرق في حديثه إلى الجريمة المنظمة ومثيري الشغب السياسي ومعامل القنابل والمخدرات. «نحن نفهم أنه قد يكون لدى بعض هؤلاء الأولاد شعور بأنهم مظلومون ولكننا لن نكون، ولانستطيع أن نكون، ملطشة المجتمع». ويتشجع لوجود الأضواء والعدسات الصامتة الصابرة فيتمادى. يقترح أن هؤلاء الأولاد لا يعرفون كم هم محظوظون. عليهم أن يسألوا جيرانهم وأقرباءهم. أفريقيا وآسيا والكاريبي: هذه هي الأماكن التي فيها المشاكل الحقيقية. هذه هي الأماكن التي لدى الناس فيها ظلم يستحق أن يسمى كذلك. ليست الأمور هنا سيئة إلى هذا الحد. ليست بهذا القدر من السوء. لا مذابح ولا تعذيب ولا انقلابات عسكرية. يجب على الناس أن يقدروا النعمة التي هم فيها قبل أن تضيع منهم. فأرضنا كانت، دائماً، أرضاً هادئة ومسالمة. عرق جزيرتنا الشغّيل الدؤوب. ـ ووراءه ترى الكاميرا النقّالات وسيارات الإسعاف والآلام. ترى أشكَالاً غريبة شبه إنسانية تُشَدُّ من أحشاء نادي الشمع الملتهب، وتميز أشكال دمى المتسلطين الشمعية. ويشرح المفتش كنش. إنهم يطبخونهم في الفرن هناك. ويسمون هذا لهواً. أنا لن أسميه هكذا. ـ الكاميرا تلحظ الهياكل الشمعية بتقزز. أوليس في هذا شيء له **علاقة بالسحر**، شيء له علاقة بأكل لحوم البشر، رائحة كريهة؟ أكانت **فنون السحر الأسود** تمارس هنا؟ ـ الكاميرا ترى نوافذ مكسورة. وترى في فتحة العدسة المتوسطة شيئاً يحترق: سيارة، حانوت. ولاتستطيع أن تفهم و تفسر الغاية من ذلك. هؤلاء الناس يحرقون شوارعهم.

ـ قطع. ـ هنا محل فيديو مضاء بأضواء ساطعة. عدة أجهزة متروكة في الواجهات؛ الكاميرا، الأشد هذياناً بين النرجسيين، تتفرج على التلفزيون، مولدة، للحظة، تكراراً لامتناهياً من أجهزة التلفزيون التي تصغر وتصغر حتى تنتهي إلى نقطة. ـ قطع. ـ ها هنا رأس جاد ينسكب عليه الضوء: مناقشة استوديو. الرأس يتحدث عن **الخارجين على القانون**. الصبي بيلي (بيلي ذ كيد)، نيد كيلي، هذان من الرجال الذين كانوا يقفون **مع** قضايا، ويقفون **ضد** قضايا. أما القتلة بالجملة من المعاصرين، الذين ينقصهم البعد البطولي، فليسوا أكثر من كائنات مريضة ومخرِّبة. وهم ذوو شخصيات فارغة تماماً. تتميز جرائمهم بأنها معنية بتقنية القتل، أقرب إلى علم المنهج ـ ولنقل إنها **طقوسية** ـ دافعها حاجةُ النَّكِرات إلى لفت الانتباه، إلى الظهور بين العامة، لكي يتحولوا، ولو لفترة

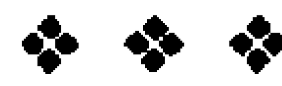
(٨) المعروف عن أسلوب رشدي التعامل مع الكلمات بهذه الطريقة لأنه يعتبرها كلها كلمة واحدة.

وجيزة، إلى نجوم. ـ أو رغبةٌ في الموت مجيّرةٌ: قتل المحبوب لتدمير الذات. ويسأل سائل: **أيهم السفاح قاتل التيتات؟ وماذا عن جاك؟** ـ الخارج الحقيقي على القانون، كما يصر الرأس، هو صورة معكوسة معتمة عن البطل. ـ **ربما مثيرو الشغب هؤلاء؟** يأتي التحدي. **ألست على وشك الوقوع في مطب التجميل، مطب الشرعنة؟** الرأس يهتز متأسفاً من مادية الشباب المودرن. نهب محلات الفيديو لم يكن ما كان الرأس يتحدث عنه. ـ **ولكن ماذا عن المحنكين العتيقين إذاً؟ بوتش كاسيدي، والأخوان جيمس، والكابتن مون لايت، وعصابة كيلي. كلهم سطوا ـ أليس كذلك؟ ـ على بنوك.**

ـ قطع. ـ في وقت لاحق من هذه الليلة ستعود الكاميرا إلى واجهة الحانوت هذه. وستكون أجهزة التلفزيون قد فقدت.

ـ من الجو تراقب الكاميرا مدخل نادي الشمع الملتهب. لقد انتهى رجال الشرطة الآن من الهياكل الشمعية وها هم يخرجون بشراً حقيقيين. وتستقر الكاميرا على المعتقلين. رجل طويل أمهق[٩] يرتدي بذلة موضة أرماني، يبدو مثل صورة نيغاتيف عن دو نيرو. صبية في ـ كم؟ ـ الرابعة عشرة، الخامسة عشرة؟ شاب متجهم في العشرين أو قريب من ذلك. لا أسماء. الكاميرا لا تعرف وجوههم. ولكن **الوقائع** تتجلى بالتدريج. سوسنكر رام، «دي جي»[١٠] النادي، والمعروف باسم بنكوالا، وصاحب النادي السيد جون مَسلمة، سيتهمان بإدارة عملية مخدرات واسعة النطاق ـ كراك، سكر أسمر[١١]، حشيش، كوكائين. الرجل الذي اعتُقل معهما، وهو موظف في متجر مسلمة القريب «فير ويندز» (الرياح اللطيفة) لبيع الآلات الموسيقية، هو المالك الرسمي للشاحنة المغلقة التي انكشفت فيها كمية غير محددة من: المخدرات القوية، مع عدد من أشرطة الفيديو المسروقة. اسم البنت هو أناهيتا سفيان. وهي قاصرة. ويقال إنها كانت تشرب بشكل مفرط. كما أُلمح إلى أن لها علاقة جنسية مع واحد، على الأقل، من الرجال الثلاثة المعتقلين. وقد أفيد عنها في ما بعد بأن لها سجلاً طويلاً من التهرب من المدرسة ومرافقة أنماط إجرامية معروفة: واضح أنها جانحة. ـ سيقدم صحفي، تسلط عليه الأضواء، هذه الأنباء السريعة المثيرة للأمة بعد ساعات من وقوعها. ولكن النبأ كان يندلع في الشوارع: بنكوالا! ـ **ونادي الشمع: حطموا** المحل ـ دمّروه! ـ إنها الحرب الآن.

ولكن التالي يحدث ـ كما يحدث الكثير غيره ـ في أماكن لا تستطيع الكاميرا أن تراها.



(٩) الأمهق هو الشخص ذو البشرة اللبنية والشعر الأبيض ـ المورد.

(١٠) ديسك جوكي: المسؤول عن وضع الأشرطة والأسطوانات الموسيقية وتبديلها في النادي.

(١١) من أنواع المخدرات الرائجة.

جبريل:

يتحرك كأنه في حلم. وذلك لأنه، بعد أيام من التجوال في المدينة دون طعام أو نوم، والبوق المسمى عزرائيل محفوظ في جيب معطفه، لم يعد قادراً على إدراك الفارق بين حالتي الحلم واليقظة؛ ـ إنه يفهم الآن كيف يمكن أن تكون عليه حالة «كلية الوجود»[١٢] ـ لأنه يتحرك في عدة قصص في وقت واحد؛ فهناك جبريل يندب خيانة أليلويا كون له، وجبريل آخر يحوم حول فراش موت نبي، وجبريل يرعى سراً مسيرة الحج إلى البحر، منتظراً اللحظة التي سيكشف فيها عن نفسه. وجبريل الذي يشعر، بشكل أقوى كل يوم، بإرادة الخصم، التي تسحبه وتقرّبه دائماً إلى حيث توصله إلى العناق النهائي؛ الخصم البارع المخادع الذي لبس وجه صديقه، بل خيرة أصدقائه، سالادين، لكي يهدهده فيسترخي ويخفف من يقظته. وهناك جبريل الذي يمشي في شوارع لندن محاولاً أن يفهم إرادة الله.

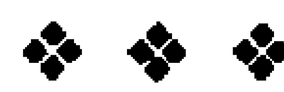
هل سيكون، هو، أداة غضب الله؟

أم أداة حبه؟

أهو الانتقام أم الغفران؟ وهل يجب أن يبقى البوق القاتل في جيبه أم يتناوله وينفخ فيه؟

(إنني لاأعطيه أية تعليمات. فأنا أيضاً معنيٌّ بخياراته ـ وبنتيجة مباراة المصارعة التي يخوضها. الشخص في مواجهة القدر: منازلة حرة. سقطتان أو استسلامان أو ضربة قاضية تحسم الأمر).

مصارعاً، عبر قصصه المتعددة، يتقدم.



هناك أوقات يتوجع شوقاً إليها، إلى أليلويا. اسمها وحده نشوة؛ ثم يتذكر الآيات الإبليسية فيصرف الذهن عنها. البوق في جيبه يطالب بأن يُنفخ فيه، وهو يكبح نفسه. لم يؤن الأوان بعد. ويطوف شوارع المدينة باحثاً عن دلائل: **ما العمل؟**

في مكان ما يرى جهازَ تلفزيون من خلال نافذة مسائية. هناك رأس امرأة على الشاشة، «مقدمة برامج»مشهورة يقابلها «مضيف / صاحب برنامج» إيرلندي غامز العينين يعادلها شهرة. ـ ما أسوأ ما يمكنكِ تخيله؟ ـ أوه. أظن، متأكدة، سيكون، أوه، **نعم:** أن أكون وحيدة ليلة عيد الميلاد.

---

(١٢) وجود الشيء في كل مكان وفي كل الأوقات ـ المورد.

سيكون عليكَ عندها فعلاً أن تواجه نفسك، أليس كذلك؟ ستنظر إلى مرآة قاسية لتسأل: **أهذا كل ما هنالك؟**

ـ وجبريل، وحده، الذي لايعرف تاريخ اليوم يتابع سيره. في المرآة يتقدم الخصم بإيقاع خطواته ذاتها داعياً فاتحاً ذراعيه.

المدينة ترسل له رسائل. تقول فيها هنا قرر الملك الهولندي أن يعيش حين جاء قبل ثلاثة قرون. في ذلك الحين كان هذا المكان خارج المدينة؛ كان قرية بين الحقول الإنكليزية الخضراء. ولكن حين وصل الملك ليشيد بيتاً نبتت ساحات لندن وسط الحقول، أبنية بالآجر الأحمر تطاول السماء ذات شرفات هولندية مزودة بفتحات؛ وذلك لكي تستطيع حاشيته أن تجد أمكنة تسكن فيها. ليس المهاجرون كلهم معدومي القوة، هكذا تهمس الصروح التي ماتزال قائمة. إنهم يفرضون ما يحتاجون إليه على أرضهم الجديدة جالبين معهم نظامهم الجديد ليفرضوه على الأرض المكتشفة حديثاً وهم يتصورونها بصورة جديدة. ولكن انتبهْ، تُحذّر المدينة. لابد من يوم للتنافر. ووليم الثالث، إذكان يمتطي جواده في المرج الذي اختاره ليعيش فيه ـ المرج الذي **جلب إليه المدنيّة** ـ ألقى به جواده وسقط سقطة عنيفة على الأرض الحرون فانكسرت رقبته الملكية الكريمة.

يجد نفسه، في بعض الأيام، بين جثث تمشي، حشد هائل من الموتى وكلهم يرفضون الاعتراف بأنهم انتهوا، جثث صاخبة تستمر مشاكسة في التصرف مثل الأحياء، يتسوقون ويلحقون بالحافلات ويغازلون ويعودون إلى البيوت لممارسة الجنس، ويدخنون السجائر. **ولكنكم موتى**، يصرخ بهم. **عودوا إلى قبوركم أيها الموتى الأحياء** (الزومبي)[13]. يتجاهلونه أو يضحكون أو يبدون محرجين أو يلوحون له بقبضاتهم مهددين. يلتزم الصمت ويسرع في سيره.

تصير المدينة غامضة لاشكل لها. تزداد صعوبة توصيف العالم. يندمج الحج بالنبي بالخصم، ويتلاشون في الضباب ويذوبون ويظهرون. مثلما تفعل هي: ألي، ألـ ـ لات. **إنها الغرنوقة العليا التي تُشتهى شهوةً عظيمة**. يتذكر الآن: لقد حكت له قبل زمن طويل عن شعر جامبي. **إنه يحاول أن يعد مجموعة، كتاباً**. الفنان الذي يمص إبهامه مستغرقاً في آرائه الجهنمية. إن الكتاب نتاج ميثاق مع الشيطان يقلب مضمون العقد الفاوستي، كما قال لألي. لقد ضحى الدكتور فاوست بالخلود مقابل ما يقرب من ربع قرن من سنوات التمتع بالقوة؛ الكاتب يوافق على تدمير حياته، وربما لا

---

(١٣) زومبي: الموتى الذين أعيدوا إلى الحياة بقوة فوق ـ طبيعية تدخل أجسادهم دون أن تعيد إليهم حرية الإرادة أو القدرة على الكلام ـ المورد.

يكسب الخلود (هذا إذا كان محظوظاً)، ولكن يكسب الاستمرارية في الخَلَف على الأقل. وفي الحالتين (وتلك كانت وجهة نظر جامبي) الشيطان هو الذي يفوز.

ما الذي يكتبه الشاعر؟ أبيات* وأية طقاطيق تطن في دماغ جبريل؟ آيات*؟ ما الذي حطم قلبه؟ آيات ثم آيات.

ويصرخ البوق، عزرائيل، من جيب معطفه: **التقطني. نعمنعمنعمنعمنعم**[14] **: البوق. إلى الجحيم بكل شيء؛ بهذا الركام الفاجع: يكفي أن تنفخ خديك، ثم روتي ـ توت ـ توت. هيا. لقد حان وقت الحفلة.**

كم الحر شديد: رطب، ولصيق ولايُحتمل. ليست هذه بلندن الأصلية. ليست هذه اللندن المزيفة. المهبط رقم ـ ١ ـ. ماهاغوني، ألفافيل. يجوب خليطاً من اللغات. بابل: ترخيم للّفظة الآشورية: بابيلو «بوابة الله». بابيلندن.

أين هذا؟

ـ نعم. ـ يتسكع في إحدى الليالي وراء كاتدرائيات الثورة الصناعية، محطات شمال لندن للقطارات. محطة «كنغز كروس» النكرة. التهديد الخفاشي لبرج محطة «سانت بانكراس». خزانات الغاز الحمراء والسوداء تنتفخ وتتقلص مثل رئات حديدية عملاقة. وراح جبريل فاريشتا يتصارع مع نفسه، حيث سقطت الملكة بوديكا ذات مرة[15] في المعركة؟

طريق السلع اللذيذة (غودزواي): ـ ولكن أووو. يالها من سلع ريانة منتظرة في مداخل الأبنية وتحت المصابيح التنجستية[16] وأية مقبلات تُعرض بهذه الطريقة! ـ حقائب اليد المتأرجحة، النداءات، بالتنورات الفضية، والكولونات الشبكية اللاصقة: هذه ليست بضائع شابة فقط (معدل السن من ١٣ إلى ١٥) بل هي رخيصة أيضاً. ولديهن كلهن سير قصيرة ومتشابهة: كلهن لديهن أطفال مركونون بعيداً في مكان ما، وكلهن أُلقي بهن من بيوتهن من قبل أهل غضوبين طهرانيين، وليس بينهن بيضاء واحدة. القوادون المزودون بالسكاكين يأخذون ٩٠٪ مما يكسبن. والبضائع، في النهاية، ليست إلا بضائع، وخاصة حين تكون نفاية من القاع.

يتلقى جبريل فاريشتا النداء في غودزواي من الظلال والمصابيح، وفي البداية يسرع خطاه.

---

* هي كلمة VERSES التي تعني آيات وتعني أيضاً أبيات شعرية.

(١٤) مرة أخرى ثلاث كلمات «نعم» متصلة ويعاملها ككلمة واحدة

(١٥) ملكة إنكليزية قاومت الغزو الروماني دون نتيجة.

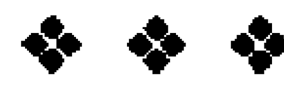
(١٦) Tungesten عنصر فلزي يستخدم لتنقية الفولاذ وفي صنع السلكيات الكهربائية.

ماعلاقة هذا بي؟ وفرة فُرُوج لعينة. ولكنه بعد هذا يتباطأ ثم يتوقف، إذ يسمع شيئاً آخر يناديه من المصابيح والظلال، حاجةً ما، نداءً بلا كلام، يكاد يكون مخبوءاً تحت الأصوات الضئيلة لشراميط العشر جنيهات. تتباطأ خطواته ثم يتوقف. لقد تمكنت منه رغباتهن. ومقابل ماذا؟ إنهن يتحركن نحوه منجذبات إليه كأسماك عالقة بسنارات غير مرئية. وفيما هن يتقدمن منه تتغير مشيتهن، تتوقف أردافهن عن الاستعراض، وتبدأ وجوههن تظهر بأعمارهن الحقيقية على الرغم من كل الماكياج. وحين يصلن إليه يركعن. ويسأل: **من أنا في رأيكن؟** ويريد أن يضيف: **أنا أعرف أسماءكن. لقد التقيت بكن سابقاً، في مكان آخر، ووراء حجاب ما. اثنتا عشرة منكن. مثلما أنتن الآن. عائشة، حفصة، رملة، سودا، زينب، ميمونة، صفية، جويريّة، أم سلمى المخزومية، ريحانة اليهودية، والجميلة ماريا القبطية**. ويبقين على ركبهن صامتات. رغباتهن تعلن عن نفسها له دون كلام. **هل الملاك الكبير أكثر من دمية؟ كاثبوتلي، ماريونيت. المؤمنون يخضعوننا لإرادتهم. نحن قوى الطبيعة وهم أسيادنا. وسيداتنا**[١٧] **أيضاً**. الثقل في مفاصله والحرارة والطنين في أذنيه مثل النحل عصر يوم صيفي. سيكون الإغماء سهلاً.

لكنه لايصاب بالإغماء.

يقف بين الطفلات الراكعات منتظراً القوادين.

وحين يجيئون يُخرج، أخيراً، بوقه الصاخب: المهلك، عزرائيل. ويضغط به على شفتيه.



بعد أن ظهر تيار النار من فوهة بوقه الذهبي والتهم الرجال المقتربين وهو يلفهم بشرنقة من اللهب ويبيدهم إلى حد أنه ولا حتى أحذيتهم ظلت تطشُّ على رصيف المشاة؛ عندها فهم جبريل.

يمشي من جديد تاركاً وراءه امتنان العاهرات، ومتوجهاً صوب بلدية حي بريكهول، وعزرائيل في جيبه الواسع من جديد. إن الأمور تتوضح.

هو الملاك جبرائيل. ملاك التنزيل، وقوة الوحي بين يديه. يستطيع أن يدخل إلى صدور الرجال والنساء، ويلتقط رغباتهم من أعماق قلوبهم، ويحققها. إنه ملبي الرغبات، ومشبع الشهوات، ومحقق الأحلام. هو جني المصباح، ومولاه الرخ.

أية رغبات، وأية حاجات ملحة في هواء منتصف الليل؟ إنه يستنشقها. ـ ويهز رأسه، وليكن،

---

(١٧) سيداتنا توحي بعشيقاتنا أيضاً.

نعم. ـ فلتكن النار. هذه مدينة نظّفت نفسها باللهب، وتطهرت بالاحتراق حتى الفناء[١٨].

نار، نار هاطلة. يعلن جبريل فاريشتا إلى الليل الصاخب «هذا هو حكم الله في غضبه: أن يمنح الناس ما يحقق رغبات قلوبهم وأن يفنوا بها».

البيوت (الشعبية) المنخفضة الكلفة والشاهقة العلوّ تحيق به. **العبد**[١٩] **يأكل خراء الأبيض**. هذا ما تقترحه الجدران المتشابهة دون عراقة. وللأبنية أسماء: «إيساندلوانا»[٢٠] و«روركز دريفت»[٢١]. ولكن المشروع التحريفي قائم، فقد أعيدت تسمية برجين من الأبراج الأربعة وهما يحملان الآن اسمي «مانديلا»[٢٢] و«توسان أوفرتور»[٢٣]. ـ الأبراج تقوم على ركائز. وفي الإسمنت المعدوم الشكل تحتها وبينها هناك عويل الريح الدائم، ودوّامات النفايات: أغراض مطبخية مهملة، دواليب دراجة مبنشرة، شقفات من أبواب مكسرة، أرجل دمى، بقايا خضار أخرجتها القطط والكلاب الجائعة من أكياس الزبالة البلاستيكية، علب الوجبات السريعة، علب تنك تتدحرج، فرص عمل مبعثرة، آمال مهجورة، أوهام ضائعة، غضبات مستهلكة، مرارات متراكمة، مخاوف متقيأة، وبانيو صدئ. يقف بلا حراك فيما تندفع مجموعات صغيرة من الساكنين في اتجاهات مختلفة. بعضهم (وليس كلهم) يحملون أسلحة. هراوات وزجاجات وسكاكين. والمجموعات كلها تشتمل على شبان بيض وسود. يرفع بوقه إلى شفتيه ويبدأ العزف.

تنبثق براعم صغيرة من اللهب على الإسمنت تغذيها الأكوام المنتبذة من الممتلكات والأحلام. ثمة كومة صغيرة من الحسد منتنة: إنها تحترق بلهب أخضر في الليل. النيران بكل لون من ألوان قوس قزح. ولاتحتاج كلها إلى وقود. ينفخ الزهرات النارية الصغيرة من بوقه فتتراقص على الإسمنت دون أن تحتاج إلى مواد قابلة للاحتراق أو إلى جذور. هاهنا واحدة وردية. وهناك، ما الذي يمكن أن يكون جميلاً؟ أعرف: زهرة فضية. ـ والآن تتفتح البراعم لتصبح شجيرات، وهي تتسلق كالعرائش على جوانب البروج وتمد أنفسها إلى جيرانها مشكلة أسيجة من اللهب المتعدد الألوان. الأمر شبيه بالتفرج على حديقة مضيئة، يتسارع نموها لآلاف المرات، حديقة تزهر وتتورد وتصبح فائقة النمو متشابكة، عصية على الاختراق؛ حديقة من الأوهام المتشابكة الكثيفة تنافس

---

(١٨) الإشارة هنا إلى حريق لندن الأكبر والأشهر عام ١٦٦٦. وقد استمر من ٢ أيلول (سبتمبر) وحتى ٥ منه وأتى على أربعة أخماس المدينة.

(١٩) هذا اجتهاد لترجمة كلمة «نيغر» (Nigger). فنيغرو (Negro) هي الزنجي ولكن «نيغر» تصغير للتحقير.

(٢٠) معركة استعمارية ضد شعب الزولو في جنوب أفريقيا.

(٢١) معركة استعمارية إنكليزية في جنوب أفريقيا واسم بطلها المقاوم هو «رورك».

(٢٢) نيلسون مانديلا.

(٢٣) قائد ثورة العبيد التي حررت هايتي عام ١٨٧١ من الإنكليز والأسبان بمساعدة الفرنسيين.

بتوهجها الخاص الغابة الشوكية التي انتصبت حول قصر الحسناء النائمة (الأميرة النائمة) في قصة جنّيات أخرى، في الماضي البعيد.

ولكن هنا لاينام في الداخل أي جَمال. هنا جبريل فاريشتا، يمشي في عالم من النار. في الهاي ستريت يرى بيوتاً مبنية من اللهب، وجدرانها من النار، واللهب مثل ستائر مجمعة في النوافذ. ـ وثمة رجال ونساء، بجلود نارية، يتمشّون ويركضون ويحومون حوله ملفعين بمعاطف من نار. صار الشارع متوهجاً أحمر، مصهوراً، صار نهراً بلون الدم. ـ كل شيء، كل شيء متأجج فيما هو ينفخ في بوقه المرح، **مانحاً الناس ما يريدونه**، وشعور المواطنين وأسنانهم حمراء يتصاعد منها الدخان، والزجاج يحترق، والعصافير تحلق فوق الرؤوس بأجنحة ملتهبة.

الخصم قريب جداً. الخصم مغناطيس، محرق دوامة، المركز الذي لايقاوم للثقب الأسود. وقوة الخصم الجاذبة تخلق حوله أفقاً مغلقاً لايستطيع أن يفلت منه جبريل أو الضوء. **من هنا الطريق**، ينادي الخصم. **أنا هنا**.

ليس قصراً بل مجرد مقهى. وفي الغرف العلْوية نُزُل منامة مع الإفطار. لا أميرات نائمات بل هنا امرأة مخيَّبة تتمدد غائبة عن الوعي بعد أن طرحها الدخان. وإلى جانبها، على الأرض بجانب سريرهما، يتمدد غائباً عن الوعي مثلها زوجها سفيان معلم المدرسة السابق العائد من مكة. ـ بينما في مكان آخر، في شاندار المحترقة، يقف بالنوافذ أشخاص بلا ملامح يلوحون متوسلين النجدة، وهم، لكونهم بلا أفواه، عاجزون عن الصراخ.

الخصم: ها هو ينفخ.

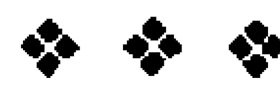
ظله على الستارة الخلفية لمقهى شاندار المشتعل، انظروا، ها هو الشخص عينه.

ودون دعوة يقفز عزرائيل بين يدي فاريشتا.

حتى كبير الملائكة قد يمر بتجربة الوحي. . وحين يلتقط جبريل، بأكثر الومضات الزمنية سرعة في الزوال، عين سلادين شامشا، ـ عندها وفي تلك اللحظة الجزئية اللامتناهية تنزاح الحجب عن بصره، ـ يرى نفسه سائراً مع شامشا في «بريكهول فيلدز»، سابحاً في نغمة، كاشفاً أدق الأسرار الحميمة لممارسته الجنس مع أليلويا كون، ـ تلك الأسرار ذاتها التي تم الهمس بها عبر الهواتف من قبل مجموعة من الأصوات الشريرة، ـ وتحت هذا كله يتبين جبريل الآن موهبة الخصم القادرة على توحيد تلك الأصوات، والتي يمكن أن تكون حَلْقية وعالية. هو الذي أهان وأرضى، والذي كان ملحاحاً وخجولاً معاً، والذي كان نثرياً عادياً، ـ نعم! ـ وناظماً للشعر، أيضاً. وأخيراً

هوذا جبريل فاريشتا يدرك للمرة الأولى أن الخصم لم يختر ببساطة ملامح شامشا كقناع؛ ـ كما أنها ليست أيضاً حالة استحواذ خارق، للغازي الذي يطل من الجحيم ليخطف الأجساد؛ بمعنى أن الشر، باختصار، ليس خارجي المصدر بالنسبة لسالادين، بل هو ينبع من إحدى خبايا طبيعته الحقيقية ذاتها، وأنه كان ينتشر في نفسه كالسرطان، ماسحاً مافيه من خير، وماحياً روحه، ـ ومحققاً ذلك بخدع ومراوغات عديدة، متظاهراً أحياناً أنه يتراجع؛ بينما هو في الحقيقة، وخلال وهم الإبلاء، وتحت ستاره، إذا صح التعبير، كان يتابع انتشاره الخبيث؛ ـ والآن لاشك أنه قد عبّأه، فلم يتبق الآن من سالادين إلا هذه النار المعتمة من الشر في روحه، وهي تلتهمه كلية مثل النار الأخرى، المتعددة الألوان والمبتلعة، التي تلتهم المدينة الزاعقة. الحقيقة إن هذه هي «ألسنة اللهب الرهيبة والبغيضة والدموية، وليست اللهب الجميل للنار العادية».

النار قوس عبر السماء. وسالادين شامشا، الخصم، الذي هو أيضاً **سبونو، شُمشاي**(٢٤) **القديم** (أي العزيز)، قد اختفى عبر مدخل مقهى شاندار. تلك هي بؤرة الثقب الأسود؛ الأفق ينغلق حولها، فتتلاشى الاحتمالات الأخرى كلها. الكون يتقلص حتى يصبح هذه النقطة الموحشة التي لاتقاوم. وفيما ينفخ جبريل نفخة قوية في بوقه يندفع عبر الباب المفتوح.



كان المبنى الذي يحتله مجلس العلاقات الاجتماعية للجاليات في بريكهول غولاً من طابق واحد باللون الآجري وبنوافذ لايخترقها الرصاص، هيكلاً أشبه بالدشمة(البلوكوس)، يعود إلى الستينات التي كانت فيها خطوط كهذه تعتبر أنيقة. ولم يكن بالمبنى الذي يسهل دخوله؛ فالباب مزود بأنترفون(هاتف داخلي) وينفتح على ممر ضيق على أحد جانبي المبنى لينتهي بباب ثان، مزود أيضاً بقفل أمان. وهناك أيضاً جهاز إنذار ضد السرقة.

كان جهاز الإنذار هذا، كما تبين في ما بعد، قد عُطِّل ربما من قبل الشخصين الذين، أحدهما ذكر والثاني أنثى، دبرا دخولهما بمفتاح. وقد تم الاقتراح رسمياً أن هذين الشخصين قد هدفا، عن سابق تصميم وتعمد، إلى التخريب؛ «تخريب من قبل متعاون من الداخل»؛ طالما أن أحدهما، المرأة التي ماتت، كانت عملياً موظفة في المنظمة التي تلك هي مكاتبها. وقد ظلت أسباب الجريمة مجهولة، وبما أن المرتكبَين قد أكلتهما النيران، فإنه لم يعد من المحتمل أن تظهر إلى النور أبداً.

---

(٢٤) هنا شمشا وبعدها ياء المتكلم للتحبب. و(شامشا) تعني ملعقة بالأوردو. و(سبونو) هي تصغير ملعقة (سبون) بالإنكليزية للتحبب.

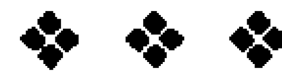
وظل «التخريب الذاتي من الداخل» هو التفسير الأكثر احتمالاً.

حالة تراجيدية: كانت الميتة حاملاً بشكل واضح.

المفتش ستيفن كنش، الذي أصدر بياناً ذُكرت فيه هذه الوقائع، أقام «صلة» بين الحريق في مجلس العلاقات الاجتماعية والحريق في مقهى شاندار الذي كان الميت الثاني، الذكر، مقيماً فيه إقامة شبه دائمة. فمن المحتمل أن يكون الرجل هو المهووس الحقيقي بالنيران بينما لم تكن المرأة ـ التي كانت عشيقته، على الرغم من أنها متزوجة من آخر، وما تزال تساكنه ـ أكثر من مستغفلة من قبله. ولايمكن استبعاد الدوافع السياسية ـ فالطرفان معروفان بآرائهما الراديكالية ـ على الرغم من أن توحُّلَ الماء في الشراذم اليسارية المتطرفة التي كانا يترددان عليها يجعل من الصعب التوصل إلى صورة واضحة عن ما يمكن أن تكون عليه هذه الدوافع. إذ كان من المحتمل أيضاً أن تكون للجريمتين، وحتى لو كانتا قد ارتُكبتا من قبل الشخص ذاته، دوافع مختلفة. أوليس من المحتمل أيضاً أن لا يكون الرجل إلا المجرم المستأجَر الذي أحرق مقهى شاندار من أجل أموال التأمين بطلب من المالكين الذين هما الآن ميتان، وأحرق المجلس بطلب من حبيبته ولأسباب ثأرية لها علاقة بعلاقات العمل؟

لم يكن هناك أي شك في أن إحراق مقر المجلس كان متعمداً. فقد سُكبت كميات من النفط على المكاتب والأوراق والستائر. «وكثير من الناس لايعرفون السرعة التي ينتشر فيها حريق النفط» كما قال المفتش كنش للصحفيين المخربشين. والجثتان، اللتان كانتا مشوهتين بالحريق إلى درجة أن طُلب تقرير عن الأسنان من أجل التعرف عليهما، قد تم العثور عليهما في غرفة النسخ. «هذا هو كل ما لدينا».

انتهى.



أنا لدي المزيد.

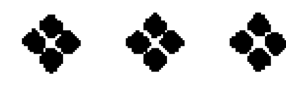
لدي، على الأقل، بعض الأسئلة. ـ مثلاً عن شاحنة المرسيدس الزرقاء المغلقة مجهولة الهوية التي تبعت شاحنة ولكوت روبرتس، ثم سيارة باميلا شامشا الـ إم جي. ـ وعن الرجال الذين خرجوا من هذه الشاحنة ووجوههم وراء أقنعة الهالوين[٢٥] وشقوا طريقهم بالقوة إلى مكاتب

(٢٥) عيد الأقنعة ـ البربارة ويلبس الفتيان والفتيات فيه الأقنعة.

المجلس في اللحظة التي فتحت فيها باميلا الباب الخارجي . ـ وعن ما حدث فعلاً داخل تلك المكاتب لأن الآجر الأرجواني والزجاج المانع للرصاص لايمكن اختراقهما بالعين المجردة . ـ وأخيراً عن مكان وجود المحفظة البلاستيكية الحمراء والوثائق التي فيها .

مفتش كنش؟ هل أنت هنا؟

لا . لقد ذهب . وليس لديه أجوبة لي .



هو ذا السيد سالادين شامشا ، بالمعطف المصنوع من وبر الجمال وبالقبة الحريرية ينزل شارع هاي ستريت راكضاً مثل محتال رخيص . ـ وذاته ، السيد شامشا الرهيب الذي قضى الليل مع أليلويا كون الذاهلة ، دون أي إحساس بالندم . قال عطيل عن ياغو : «إنني أنزل بنظري إلى قدميه ، ولكن ذاك حديث خرافة . » وكذلك لم يعد شامشا خرافياً (أي رائعاً) ؛ فإنسانيته هي الشكل والتفسير الكافيان لفعلته . لقد دمر ما لم يكنه وما لم يستطع أن يكونه . لقد انتقم ؛ ورد على الخيانة بالخيانة ؛ وقد حقق ذلك باستغلال ضعف عدوه ، راضاً كعبه غير المحمي . ـ وفي هذا ما يرضي . ـ ومايزال هاهنا السيد شامشا يركض . العالم مليء بالغضب والحوادث . والأمور على كف عفريت . بناء يحترق .

بومبا ، يدق قلبه ، **دومبا ، بومبا ، دادوم .**

إنه يرى الشاندار الآن ، محترقاً ؛ فيتوقف مكبوحاً . صدره منقبض ؛ ـ **بادومبا!** ـ وثمة ألم في ذراعه اليسرى . لم ينتبه ؛ ظل محملقاً إلى المبنى المحترق .

ويرى جبريل فاريشتا .

ويستدير ؛ ويدخل راكضاً .

«ميشال! سفيان! هند!» يصرخ السيد شامشا الشرير . الطابق الأرضي لم يحترق بعد . يدفع الباب المؤدي إلى الدرج ويفتحه ، فتصده ريح محرقة مهلكة . **أنفاس التنين** ، خطر له . وصلة الدرج تحترق ، واللهب يصل كالملاءات من الأرض إلى السقف . لا إمكانية للتقدم .

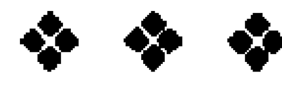
«أيوجد أحد؟» يزعق سالادين شامشا . «هل من أحد هنا؟» لكن جعير التنين أقوى من صراخه .

شيء ما غير مرئي يرفسه في صدره ، فيدحرجه إلى الوراء ، على أرض المقهى ، وسط الطاولات الخالية . دوم ، يغني قلبه . **خذ هذه . وهذه .**

فوق رأسه ضجيج مثل تراكض بلايين الفئران، قوارض طيفية تسعى وراء زمّار شبحي[٢٦]. يتطلع إلى الأعلى: السقف يشتعل. يكتشف أنه لا يستطيع أن يقف. وبينما هو يراقب، هناك قسم من السقف ينفصل، ويرى قطعة من عارضة تسقط باتجاهه. يصالب ذراعيه في حالة دفاعية واهنة.

العارضة تثبته إلى الأرض كاسرة ذراعيه. صدره مشبع بالألم. العالم يتراجع. التنفس صعب. لايستطيع أن يتكلم. إنه الرجل ذو الألف صوت، ولم يتبقَّ منها صوت.

جبريل فاريشتا، وهو يمسك بعزرائيل، يدخل مقهى شاندار.



ما الذي يحدث حين تفوز؟

حين يصير أعداؤك تحت رحمتك: كيف ستتصرف عندها؟ الحل الوسط غواية للضعفاء؛ وهذا امتحان للأقوياء. ـ «سبونو»، يومئ جبريل برأسه نحو الرجل المرتمي. «لقد خدعتني بالفعل ياسيد؛ أنت قدُّ حالك فعلاً.» ـ وشامشا، وهو يرى ما في عيني جبريل، لا يستطيع إنكار المعرفة التي يراها فيهما. «م م م ما» يبدأ، ويستسلم. **ما الذي ستفعله؟** النار تتساقط حولهما الآن من كل اتجاه: أزيز مطر ذهبي. «لم فعلتها؟» يتساءل جبريل ثم يطرد السؤال بحركة من يده. «منتهى الغباء طرح السؤال. ولعلك ستتساءل ما الذي تملكك ودفعك إلى اقتحام هذا المكان؟ منتهى الغباء أن تفعل. الناس، إيه، سبونو؟ أولاد حرام معتوهون. هذا كل ما هنالك».

حولهما الآن برك من النيران. وسرعان ما سيتم حصارهما وعزلهما في جزيرة مؤقتة وسط هذا البحر المهلك. يتلقى شامشا رفسة ثانية في صدره فينقذف بعنف. وبمواجهة ثلاث ميتات ـ بالنار، و«بالأسباب الطبيعية»، وعلى يد جبريل ـ بذل أقصى جهوده في محاولة للكلام، ولكن لم يصدر عنه سوى النعيب. «س. . ح. . ي»: **سامحني** «شق... أي» **أشفق علي.** طاولات المقهى تحترق وعوارض أخرى تتساقط من الأعلى ويبدو وكأن جبريل قد وقع في غشية فراح يكرر: «أشياء حمقاء لعينة».

أمن الممكن أن لايكون الشر كلياً أبداً، وأن لا يكون انتصاره مطلقاً، مهما كان طاغياً؟

فلنتأمل هذا الرجل الساقط. لقد سعى دون رادع لتدمير عقل أخ له في الإنسانية، ولتحقيق ذلك استغل امرأة بريئة تماماً؛ جزئياً، على الأقل، بسبب رغبته المستحيلة والتلصصية فيها. ولكن

---

(٢٦) العازف على المزمار الذي يقود الفئران بعزفه حتى يوردهم الهلاك في البحر.

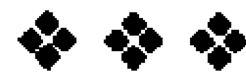
الرجل ذاته خاطر، ويكاد يكون دون أي تردد، بمواجهة الموت في محاولة إنقاذ طائشة.

ما الذي يعنيه هذا؟

أحاقت النار بالرجلين وعبأ الدخان المكان. إنها مسألة ثوان قبل أن يُقضى عليهما. وثمة أسئلة أكثر إلحاحاً يجب الإجابة عليها غير الأسئلة **السخيفة** التي طُرحت أعلاه.

ما الخيار الذي سيتبناه فاريشتا؟

وهل أمامه خيار؟



يرخي جبريل بوقه؛ ينحني، يحرر سالادين من سجن العارضة الساقطة ثم يرفعه بين ذراعيه. ويئن شامشا بوهن، وذراعاه وأضلاعه مكسرة، بحيث بدا مثل دامسداي القائل بعلم الخلق المفاجئ قبل أن يحصل على اللسان الجديد من الشهباية، أفضل لحم الفخذ. «فا فا وان» **فات الأوان**. وتلتقط لعقة من النار طرف معطفه. ويملأ الدخان الأسود الخانق المكان، نافذاً وراء عينيه، مُصمّاً أذنيه، ساداً منخريه ورئتيه. ـ ولكن جبريل فاريشتا يبدأ الآن بالزفير، بنفخة طويلة مستمرة، وفيما أنفاسه تهب نحو الباب فإنها تشق الدخان والنار مثل سكين؛ ـ وسالادين الذي يشهق ويذوي، وثمة بغل بين أضلاعه، بدا كأنه يرى ـ وسيظل إلى الأبد غير متأكد مما إذا كان ما يراه حقيقياً ـ النار تنشق أمامه كالبحر الأحمر وقد صارت مثله، ويرى الدخان ينقسم أيضاً، مثل ستارة أو حجاب؛ إلى أن امتد أمامهما طريق سالك إلى الباب؛ حيث تقدم جبريل فاريشتا مسرعاً، حاملاً سالادين على طريق الغفران نحو هواء الليل الساخن؛ وهكذا، في ليلة اندلعت الحرب فيها في المدينة، في ليلة مثقلة بالعداء والغضب، كان هناك انتصار شافٍ للحب.



استنتاجات

كانت ميشال سفيان خارج شاندار تبكي والديها وحنيف يهدئها، حين ظهرا. ـ لقد جاء دور جبريل لينهار؛ فيدوس على قدمي ميشال وهو ما يزال حاملاً سالادين.

ميشال وحنيف الآن في سيارة إسعاف مع الرجلين اللذين فقدا الوعي، وبينما كان على أنف شامشا وفمه قناع الأوكسجين، كان جبريل، دون أن يعاني ما هو أسوأ من الإرهاق، يتحدث في نومه؛ هذياناً عن بوق سحري وعن النار التي نفثها، مثل الموسيقى، من فمه. ـ وميشال، التي

تتذكر شامشا كشيطان، وتوصلت إلى قبول إمكانية وقوع أي شيء، حتى العجائب: «أتظن ـ؟» ـ ولكن حنيف حاسم وصارم. «لامجال. هذا جبريل فاريشتا، الممثل، ألاتتعرفين عليه؟ المسكين، إنه يمثل مشهداً سينمائياً لا أكثر». ولا تسكت ميشال عن الموضوع. «ولكن، ياحنيف،» ـ ويصير متشدداً. يتحدث معها بلطف، لأنها حديثة العهد باليتم، في نهاية المطاف، ويصر على رأيه. «ما حدث هنا الليلة في بريكهول ظاهرة سوسيوبوليتيكية (اجتماعية سياسية) فلنحذر من الوقوع في مصيدة أي نوع من أنواع الصوفية اللعينة. إننا نتحدث عن التاريخ: عن حدث في تاريخ بريطانيا. عن صيرورة التغيير.

ويغتة يتغير صوت جبريل ويتغير موضوعه أيضاً. يذكر **حُجّاج وطفل ميت وكما في «الوصايا العشر» وقصر متهدم وشجرة**[٢٧] لأنه، وبعد النار التطهيرية، راح يحلم، ولآخر مرة، أحد أحلامه المتسلسلة؛ ـ ويقول حنيف: «اسمعي ياعزيزتي ميشو. إنه يتظاهر فقط. هذا كل شيء». يضع ذراعه حولها ويقبل خدها وهو يشدها إليه بقوة. **إبقي معي. العالم حقيقي. لا بد لنا أن نعيش فيه، أن نعيش هنا، أن نستمر في العيش.**

في هذه اللحظة بالذات يصرخ جبريل فاريشتا، وهو ما يزال نائماً، بأعلى صوت يستطيعه.

«ميشال! عودي! لاشيء يحدث! ميشال! رأفة بي؛ إلتفتي، عودي، عودي».

---

(٢٧) سدرة المنتهى.

ردود النقاد وتعليقاتهم

الخارجون من جلودهم*

العماد مصطفى طلاس

نائب القائد العام للجيش والقوات المسلحة، نائب رئيس مجلس الوزراء، وزير الدفاع في الجمهورية العربية السورية.

أنا معجب بالأستاذ جلال صادق العظم.. معجب بثقافته الواسعة، معجب بأفقه الفكري الرحب ومعجب بأسلوبه في الكتابة وحسن استخدامه للمنطق الصوري، من أجل اقناع القارئ بوجهة النظر التي يطرحها. وقد لاقى مقاله الشيق : «آيات شيطانية كرنفال ساخر» المنشور في مجلة «الناقد» الغراء، والذي يدافع فيه عن سلمان رشدي وكتابه «آيات شيطانية» نجاحاً واسعاً، فقد استخدم كما ذكرت سحر بيانه ومنطقه للوصول الى غرضه، آملاً في كسب مجموعة هامة من القراء إلى جانب رأيه.

ولكوني قارئاً جيداً للتراث، ولكوني قرأت بإمعان تلك الآيات، وأعتقد تماماً أنني فهمتها وفهمت أبعادها لا كغيري من الكتاب الذين ردّوا عليه دون أن يقرأوه كما ذكر الأستاذ جلال.. جئت هنا أبيّن بعض الحقائق التي غابت عن وسع اطلاع كاتبنا المبدع، التي أصحح بها بعض الأخطاء التي وقع فيها دونما قصد.

* كما نشرت في مجلة «الناقد»، نيسان (ابريل) ١٩٩٣، ص ٧٤ – ٧٩.

أنا لا أعتقد أن الناس قد بادرت إلى مهاجمة سلمان رشدي دون قراءة كتابه. وبالأخص أن الأخ جلال قد وجد في الكتاب، خلافاً لكافة القراء، مايدل على أنه بعيد عن إلحاق الذم بالنبي العربي، وانه لم يخدم اسرائيل والغرب، بل هاجم الكتاب اسرائيل والغرب مما جعلهما يحقدان على الكاتب. وانه إذ هاجم فقد هاجم مسلمي هذا العصر لما حلّ بهم من تخلف سببه جهلهم وتعلقهم بأشياء في كتب الدين، بعيدة عن الحقائق العلمية، وتحول دون التطور الذي لا يمكن للحياة أن تستمر بدونه.

كثيرون يا أخ جلال الذين قرأوا هذا الكتاب واشمأزوا منه. فقد ترجم في دمشق وقرأه فيها وفي لبنان كما أعرف شخصياً، أكثر من مئة أديب ومفكر.. ولم ينشر الكتاب، لأننا هنا لم نجده جديراً بذلك.

وأعتقد أن الأمر كان كذلك في مختلف الأقطار العربية الشقيقة.. ولكنهم جميعاً لم يروا فيه، وهم أيضاً ليسوا ضيقي الأفق، لم يروا فيه مارآه خيالك الشاعري البعيد المدى. وسوف أبيّن لك أن الأمر كما أقول، لا كما أوصلتك إليه نيتك الحسنة.

وسواء كان رشدي مؤرخاً أم روائياً أم شاعراً أم مبدع أسطورة، وسواء قادته شطحاته الفنية الى أمور معينة وإلى فحش مثيل لفحش كبار الأدباء كالجاحظ وسواه، أو الى غرابة تتجاوز غرابة توفيق الحكيم في مسرحيته «يا طالع الشجرة» فإن ذلك لا يسمح له ولا لسواه أن تكون شخصيته الفريدة من نوعها موضع هذه الشطحات، مستنداً الى دعوى ان الرسول ارتكب هذا الخطأ عمداً، لا كما قال الدكتور حسن حنفي في محاولة لتبرير ماذكره الطبري سهواً أو زلة الشيطان للنبي في ذكر آلهة قريش ومدحها. فان كلا القولين غير مقبولين، لأننا يجب أن نكون منسجمين مع أنفسنا. فمحمد لا ينطق عن الهوى كنبي، ولا يستطيع الشيطان أن يجعله يزل ويخطئ ليخرجه عما جاء به من تنزيه الله وتوحيده. وهو حتى ولو لم يكن نبياً ؟ فإنه كرجل جاء برسالة عظيمة، لا يمكن أن يخرجه هواه ورغبته في استجلاب قومه، عن أهم قاعدة بشر بها ودعا إليها. والطبري أوضح في مقدمة تفسيره أنه كثيراً مايسوق روايات ضعيفة أو لا أصل لها لمجرد تجميع الروايات والأقوال الواردة.

إن محمداً هذا الرجل العظيم الذي جاء بقيم حضارية لم يكن لها مثيل في عصره، والتي ماتزال متفردة.. لا يجوز أن ينظر إليه من خلال تلك الدسّات اليهودية، التي تبناها الجهلة من جهة، وشجع بعض الحكام عليها من جهة أخرى، ليجدوا لأنفسهم مبرراً أمام الناس فيما يفعلون.

إن محمداً ليس تلك الزلة.. وليس كما يحبون أن يظهروه، للكيد له ولأمته وهو ليس باكستانياً، ولا هندياً، ولا فارسياً.. إنما هو عربي، وجاء إلى خير أمة أخرجت للناس.. لذلك أرادوا أن يشككوا به ويشككوا بأمته.. فوجد من اخترع هذه الأكاذيب، وتلقفتها الأيدي التي ترغب في ذلك، لأغراض خاصة، ووجدنا أنفسنا، رغم أن كل من أوردها مشكوك فيه، مشكوك في عدالته.. ومشكوك في انتمائه، ومضّعف لدى الثقات، وجدنا أنفسنا نقبل هذا الإفك الذي لو رجعنا إلى أساسه لوجدنا أن مصدره يهودي. الغرض منه ضرب الدين الجديد.. وضرب المسلمين، واخراجهم عن الخط الكبير الذي أبدعه لهم محمد صلوات الله عليه، فكان ذلك ما أوصل هذه الأمة الى الحال التي نحن فيها. ثم نروح نبرر تلك الأقوال بأساليب ملتوية، وكلها تقوم على الاعتقاد بصحة تلك المرويّات، التي فرغ علماء الرواية ومصطلح الحديث من بيان بطلانها.

هل يجوز يا أخ جلال أن نصور محمداً بهذه الصورة، لأنها وردت ضعيفة في أقوال الطبري، وبلا سند أو بأسانيد متقطعة معلومة البطلان، ونجعله يمثل كل تلك التفاهات، وننسى أنه جاء بالقيم الكبيرة التي أعطت العالم معنى كبيراً، وجعلت الإنسان في مستوى آلهة الأولمب ؟ هل ننسى أن أول كلمة وردت في القرآن الكريم كانت اقرأ..؟ وهل ننسى حضّ محمد على العلم وقوله عند عودته من القتال : «لقد عدنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر». وعندما سئل عن الجهاد الأكبر قال : «إنه جهاد النفس والهوى، والتعلم» ؟ وهل ننسى أنه كان يفادي أسرى المشركين بتعليم المسلمين القراءة والكتابة ؟ ثم هل ننسى الأخلاق الكبيرة التي كرسها في كتاب الله وفي سلوكه، والتي تختلف كل الاختلاف عن كل هذه الأشياء التافهة التي يظهرونه بها لأن الاسطورة برأيك تقتضي هذا الشطح. ان الاسطورة ينبغي أن تشطح نحو الأعظم لا نحو الأدنى فلماذا لم تلامس الاسطورة تلك القيم الكبرى لتصبح اسطورة الأساطير؟ ألا ترى يا أخ جلال ان ذلك لم تتطلبه الاسطورة وإنما تطلبه فقط المس من قداسة محمد ومن قيمه الكبرى ؟

إن الكاتب الروائي يملك حق التخيل الاسطوري، التخبط في ساحة الفن التجريدي، والاعتماد على نسيج الأحلام في كل مايرسم ويرى، على أن يتحرك في حقل فارغ مناسب، بعيداً عن المعالم التاريخية والأحداث الثابتة، ذات الحدود والوقائع المتميزة، التي تمتد منها حقائق معرفية مترسخة في العقول والأذهان. وإلاّ، فإن التخبط الروائي يصبح كالحركات والأعمال البهلوانية التي لا يطيب لصاحبها أن يمارسها إلا وسط العمائر والبيوت، وداخل الطرقات والمسالك العامة ذات الضوابط السيرية

المحددة..إن مثل هذا العمل يخرج عن كونه جهداً بهلوانياً مفيداً، ويدخل حتماً في التصرفات الجنونية الحمقى. إن المجاز اللغوي، والخيال الشعري، والمبالغات البلاغية، كل ذلك مقبول بل ممدوح في ممارسات الناس والأدباء، قديماًوحديثاً، عندما تتشكل منه هالة خيالية تحيط بحقيقة ثابتة لتجسدها وتزيد في ابرازها الى ساحة العيان. لا عندما تناقض الحقيقة وتقف منها موقف النّد. وكل ماالستشهدت به من أخيلة الشعراء ومبالغاتهم لا يخرج عن هذا القانون اللغوي أوالأدبي الداخل في نطاق البدهيات.

ولذلك، فاننا لا نأخذ على شوقي عندما تجاوز الحقيقة الملموسة أو المدركة، وساح في ضباب الخيال الشعري قائلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

واذا خطبت فللمنابر هزّة تعرو الندي وللقلوب بكاء

ولا على كعب بن زهير عندما أوغل في سجيّاته الخيالية قائلاً :

ان الرسول لسيف يستضاء به مهنّد من سيوف الله مسلول

على الرغم من أننا موقنون بأن المنابر لا تهتز، وان الرسول بشر من الناس وليس سيفاً مصقولاً يستضاء به. وذلك لأننا نعلم أن هذه الهالة الخيالية تطوف حول حقيقة ثابتة لا مرية فيها، لتخرجها من ساحة المعقول الفكري إلى المرئي الحسي. غير ان هذا الكلام نفسه يغدو ممجوجاً في العقل سمجاً في النفس، لو كان واقع الرسول على عكس ذلك. إذ لا يمتد بينه وبين الحقيقة الثابتة أي نسب.

ليس لك يا أخ جلال أن تجهل أمراً بديهياً يعرفه سائر المثقفين، وهو ان من حق الفن الروائي عندما يدخل في حقل الأحداث والتاريخ الواقعي أو تراجم الرجال، ان يتخيل وينسج من الأحلام صوراً شاخصة أو متحركة، على أن يسير ذلك مع تيار الواقع لا عكسه، أي على ان لا يخرج عن رسالة الفن الكاريكاتيري، يجسد ماهو موجود ويزيده بروزاً وضخامة، ولكنه لا يملك أبداً أن يخترع ماهو مفقود لا وجود له، وإن هو فعل ذلك لم يعد فناً كاريكاتيرياً، بل يصبح لوناً من أسمج ألوان العبث والكذب على الناس. والكلمات المرذولة والساقطة موجودة فعلاً في كتب الأدب التي ذكرتها في سياق حكايات وأقصوصات ونوادر.. بل يوجد أضعافها وأضعاف اضعافها في كتب اللغة، ولمن شاء أن يعود إليها فينتقي من نخرها مايشاء. ولكن هذا الأمر الثابت في مصادره شيء، والتقاط هذه الكلمات المرذولة من أماكنها واستعمالها سهام سباب وقذف توجه إلى أناس بأعيانهم شيء آخر، وتشبيه هذا بذاك، ومحاولة دمجهما في سلك واحد، كمن يحاول أن يغطي السماء بالإناء، أو أن يجر الشرق فيدخله في تلافيف الغرب !

أرأيت لو أن روائياً استخرج كلمة «قحبة» من مجالها اللغوي أو من أماكنها في كتب الأدب التي ذكرت، ثم وصف بها في تهمةعلنية مسجلة - السيدة تاتشر -، إذن لاهتاج القانون البريطاني وأزبد وأرغى، ولاتجه بمحاكمة علنية قاصمة إلى هذا الروائي المجرم المنحط. هل لديك في هذا أدنى شك ؟ بل افرض أن روائياً تحدث عن شخصية علمية كريمة على نفسها، لها مكانتها في الأوساط الفكرية والجامعية مثل - برتراند رسل - واستعمل حقه في ممارسة الخيال الفني قائلاً عنه : «وانه ليستدبر في انحناء تام أمام كل قوي وفعال من الرجال لينتشي بمنحه اللذة، وليسكر معه بامتصاص عرق الأصلاب» أفيخامرك أدنى شك في أن الغضب سيثور في كيان المجتمع البريطاني، وسيلجأ إلى أي وسيلة ممكنة للانتقام ؟ وهل نتصور ان كل هذا الذي تقوله من مبررات الفن الروائي يصلح دفاعاً عن مثل هذا السقط من الكلام ومسكناً لغضب مثل هذا المجتمع ؟ إن كنت مصراً على مثل هذا التصور، إذن فدعنا نمارس تجربة عملية في هذا المضمار. هذا، إذا كان الشخص يرمي بمثل هذا المرذول من الكلام واحدة مثل «تاتشر» أو واحداً من رجال الفكر والعلم مثل «برتراند رسل» فكيف عندما يكون سيد المرسلين والأنبياء محمداً رسول الله ؟

ثم انهم أقاموا الدنيا وأقعدوها لأن محمداً تزوج ثلاث عشرة امرأة طلق منهن اثنتين، وماتت اثنتان منهن في حياته وجمع بين تسع، وراحوا يصورونه مثلاً أعلى للشهوانية. إن زواج محمد بنسائه لم تكن الشهوة سبباً له أجل.. فإن الرجل الشهوان لا يبقى عفيف السمعة نقي الإزار إلى الخامسة والعشرين من عمره، في مجتمع قبلي لا ترد فيه يد لامس.. والرجل الشهوان إذا تزوج بعد ذلك، لا يتزوج من امرأة تكبره بما يقارب مثل عمره وقد تزوجت قبله مرتين.. والرجل الشهوان لا يبقى حبيساً عليها طوال حياته معها وحياتها معه، إلى أن يتجاوز سن الشباب وسن الكهولة ويدخل في مدارج الشيخوخة.. أجل فإن محمداً عليه الصلاة والسلام لم يجمع إلى خديجة أي امرأة أخرى، لا عن طريق الزواج ولا التسري، إلى ان كان له من العمر ثلاثوخمسون عاماً. وكان قد مضى على وفاة خديجة مايقارب ثلاثة أعوام. وإنما تزوج بالنساء اللاتي تزوج بهن واجتمعن في عصمته بعد ذلك أي خلال السنوات العشر الباقيات من عمره. فأي منطق عدل وأي عقل هذا الذي يقرر بأن رجلاً هذه سيرته وعلاقته مع النساء هو رجل شهوة أو زير نساء ؟ !

كما ان الرجل الذي ينقاد إلى الزواج إشباعاً لشهوة جنسية عارمة، يمتع نساءه من زينة الدنيا ومتعها ومظاهرها بما يتفق وإشباع شهوته، ولا يسلمهن إلى شظف من

العيش في المأكل والملبس والمسكن.. كما كان شأن محمد صلى الله عليه وسلم مع نسائه. وقد صح أنهن اجتمعن يرجونه من النفقة والمتعة وما يجعلهن في مستوى أدنى مثيلاتهن من نساء الصحابة. فتلا عليهن قول الله عز وجل : «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً. وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً» (سورة الأحزاب الآيتان ٢٨ و ٢٩). ووضعهن بين هذين الخيارين طبقاً لأمر الله عز وجل، ونظر إلى عائشة قائلاً : «لا تستعجلي في الأمر حتى تستشيري أبويك». فقالت : «أفيك استشير أبوي يا رسول الله ؟ بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة». وإنا لواجدون، بعد هذا، حكماً وأسباباً كثيرة لزواجه هذا الذي تجمع كله في السنوات العشر الأخيرة من حياته.. ولكن ألا ترى أن تجاهل هذه الأسباب كلها، واصطناع السبب الشهواني الذي هو أبعد مايكون عن موازين المنطق والعقل، كما أوضحنا، إنه ظلم للحقيقة وأي ظلم، ومن ثم فهو جريمة انسانية لا تغتفر، فكيف عندما لا تكون هذه الجريمة في حق انسان عادي من الناس، وإنما في حق من توج الانسانية بحضارة ورشد انساني لم تتمتع بمثلهما من قبل ولا من بعد ؟ !.. وما كان زواجه من امرأة زيد.. الخ.

والآن.. دعك يا أخ جلال من هذا الدفاع المتلكف عن الرواية والراوي.. ولكن حدثني، وقد تبين لك صدق ما أقول، فيما أعتقد. لماذا لم يتسخدم سلمان روايته للتعبير عن هذا الحق الواضح المستبين بالأسلوب الفني الذي من شأنه أن يسبح بين أمواج الخيال، بدلاً من ان يستخدمها للتعبير عن نقيض هذا الحق، ظلماً وزوراً وبهتاناً ؟ ألا يمكن للرواية، لكي تكون فنية، إلا أن تهبط الى السقط من الكلام والمرذول من الأوصاف والاتهامات ؟ ! إذن فكيف يكون السبيل للتعبير (بأسلوب الفن الروائي) عن واقع انسان سما ببطولاته الأخلاقية والحضارية والانسانية العامة إلى أسمى أوج يمكن أن يبلغه انسان ؟ لعل الفن الروائي يقول عندئذ على لسان سلمان رشدي وأمثاله : آسف، فإن لساني الفني والبياني إنما يمكن التعبير به عن الساقطين والساقطات فقط، فذاك هو اختصاصي، وتلك هي ساحة أخيلتي وأحلامي ! وما كان زواج الرسول من امرأة زيد إلاّ للتأكيد على عدم جواز التبني في الاسلام. ولو كان صلوات الله عليه كما أرادوا أن يصوروه من الشهوة، لكان باستطاعته أن يتزوج أجمل نساء عصره على الاطلاق، وان يتسرى بالعديد من السبايا، اللواتي جلبن من أقصى أطراف الأرض ومن مختلف الجنسيات.. ولكنه رغم اباحته ذلك للمسلمين، فإن لم يبح ذلك لنفسه.. فأين هذه الشهوانية المزعومة ؟!

هؤلاء الأدباء المولعين بالاستمناء الفكري وغير الفكري، إذا أرادوا البحث عن الإثارة الجنسية فإني أدلهم في التوراة على مايشبع شهوتهم أكثر ألف مرة مما كتبوا على النبي.

أدلهم على لوط الذي تعاطى الخمرة مع ابنتيه فضاجع الكبرى في الليلة الأولى وحبلها، بولد هو موآب الذي أصبح أبا الموآبيين، ثم شرب في الليلة الثانية مع ابنته الصغرى فحبلها بعمون، وصار أبا العمونيين.

أدلهم على داوود التوراتي الذي بنى بتسع وتسعين امرأة ومع ذلك كانت له ليلة مع امرأة قائده «ارميا» تنزى بالشبق (اذ ضاجعها تسع مرات).

أدلهم على سليمان التوراتي الذي تعرف على ألف امرأة – على مافي كتاب العهد القديم – ولم يكتف بل وقع على كنتيه زوجتي ولديه في ليلة واحدة، بل عبد اله كل امرأة أحبها.

هؤلاء لا شهوة لديهم، ومحمد وحده من يجوز للناس أن يتندروا بشهواته أو أن تنحصر أساطيرهم وشاعريتهم فيها.

ألا تجد يا أخ جلال ! هنا مايثير الشك نوعاً ما ؟ ولا حجة لنا بنجيب محفوظ (ورائعته؟!) : «أولاد حارتنا» الذي فاز بها بجائزة نوبل، ألم تقرأها.. ثم ألم تلمح انها ليست إلاّ تكراراً لما ورد في التوراة في سفر التكوين، وفي الأسفار التي جاءت بعده.. وفيها ذكر لموسى مع تنزيهه، وذكر للمسيح مع الغمز به، وذكر لمحمد مع جعله حشاشاً يتناول الحشيش عند اتباع المسيح. ثم يأتي بما يأتيه نتيجة الهلوسة. ثم لما جاء الاستعمار أنقذنا بالعلم من كل هذه السخافات. سخافات الهلوسة المحمدية فقط. ألا ترى معي ان شطحاته هذه هي وحدها التي أهلّته للفوز بتلك الجائزة، علماً بأن «أولاد حارتنا» أضعف كل ما كتب، وليس فيها شيء من ابتكاراته غير تغيير الأسماء. ولا علاقة لها بالشعب المصري وبمشاكله وليست حارته هنا قاهرية أو اي مدينة مصرية. هل تجد أن «أولاد حارتنا» حجة على من هاجم سلمان رشدي، وقد هوجمت هي بشدة، ووجه الاتهام الى نجيب محفوظ ومنعت طباعتها في مصر. إن «أولاد حارتنا» لا تختلف في شيء عن «آيات شيطانية»، بل لعلها أسوأ بكثير ولكن نجيب محفوظ لم يسمّ محمداً (مأحور) كما فعل سلمان رشدي. فغضّ النظر، ومرت الأمور، ولعل تهاون من تهاون هنا أيضاً، ليس إلا نتيجة لتهاونه بمحمد نفسه.

إن محمداً بن عبد الله هو أروع ما أبدعته هذه الأمة. ولو أسقط.. لسقطت تاريخاً.. وحضارة ومعنى.. وحاضراً ومتسقبلاً. فلنتق الله في هذه الأمة التي تكاد تزول لعدم تمسكها بقيم محمد واستغراقها بمثل تلك الترهات المدسوسة عليها وعلى محمد وعلى الفكر الانساني والقيم الانسانية. صحيح أن تاريخنا عرف العشرات من

أمثـال سلمـان رشدي، ولكن اذا لم يقدر لنا أن نحاكم أولئك لموت أكثرهم، ولحصانة بعضهم.. فإن هذا لا يعني أن يترك سلمـان رشدي وهواه.. وأنا معك بأن هذه الأشياء التـافـهـة التي وصلتنا يجب أن تستـأصل من الكتب التي أوردتهـا، والمحـدثون الذي ذكروها، كائنين من كانوا، هـم أعداء محمد وأعداء نهجه، مهمـا بلغت قداسة بعضهم عند بسطاء الناس ولدى بعض المتنفذين الذين يستغلون لصالحهم مثل هذه الأكاذيب. كثيرون يا أخ جلال من عملوا على ازعاج الرسول. وليس هنا أفضل من رواية أسوقها في معرض التدليل : فعندما طعن عمر رضي الله عنه، وأحسوا بقرب وفاته تجرأ عليه بعضهم، ومن بين المتجرئين كان طلحة بن عبد الله التيمي فصرخ عمر فيه قائلاً : «ويحك أإنك لمستـمـر.. والله ان رسـول الله قـبض وهو غـاضب عليك، وفيك نزلت آية الحجاب وآية أمهات المؤمنين» .. وطلحة من العشرة يا أخ جلال.

أفـلا ترى إذا، ان تلك الشنشنة قـديمة وعريقة، وقـانا الله منهـا ؟.. وقد تنظمت وأخذت مفهومها التخريبي على أيدي كعب الأحبار وابن منبه وصولاً الى الواقدي الذي كذبه الشافعي وغيره. ثم الى الطبري الذي عرف بولعه بالتجميع وبالأخبار الغريبة.. ثم إلى ابن الكلبي حتى انتهى الأمر بصاحب الموقف الشجاع الدكتور حسن حنفي الذي أراد أن يكحلها فعماها ولم يزد على تأكيد تلك المقولة السخيفة. وأما توفيق الحكيم الذي تستشهد بشطحاته، فواحد من الذين اتخذوا النبي سخرية لهم في مسرحيته «محمد» عندما بشر خديجة وهي على فراش الموت بأن الله هيأ لها في الجنة بيتاً من قصب، لا نصب فيه ولا وصب تسكنه مع زوجاته الاخريات. فتقول له عندها بمنتهى السخرية وهي تفارق الحياة : بالرفاه والبنين. وقد علم كل من له زاد من الثقافة ان هذا الحوار الدرامي باطل من أساسه، لا وجود له إلا في خيال توفيق الحكيم، أضف الى ذلك ان المسرحية كلها لا تخلو مشاهدها وفصولها من مثل هذه السخرية الخبيثة بين الحين والحين، ويعدها النقاد لبساطة جهلهم خفة دم. ولحسن الحظ، فقد كشفت عمالته للصهيونية ولاسيما في سنواته الأخيرة، عفونة نواياه في كل هذا الذي دوّنه وافترى على التاريخ به. ثم جاء الطاهر بن جلون الذي فاز عام ١٩٨٧ بجائزة (كونكور) على روايته «ليلة القدر» لما فيها من سخرية بالإسلام على هذا الشكل :

«بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

بسم الله والحمد لله الذي أنعم عليّ بالسرور الكثير فاسكنته في السريرة الساخنة.

الحمد لله الذي هداني الى هذا الجسد الرائع الذي يتجاوز قمة رغبتي.
فمن علاماته سبحانه، كان ذلك.
ومن سماحته ورحمته.
الحمد لله.
الحمد لك يا أختي ! فقد غمرتني بعطرك، مكنتني من وركيك وارضعتني نهديك.
آه ! يا اختي ! استمري في اندفاعك نحوي ليتلاقى جسدانا في دغلك وينطفئ العطش.
الحمد لله الذي أرسلك إليّ ليلة القدر (السخرية من ليلة القدر) لأشهد وتشهدي معي عظمة الله التي تظهر باتحادنا عند هبوط الليل.
الحمد لك يا أختي إني أعبدك (انتهت عبادته لله).
لا تتوقفي ظلي افعلي».

ثم اكتملت المؤامرة بالصاحبين : نجيب محفوظ وادونيس. ولا داعي لذكر تباريهما في الاساءة الى محمد. فالأول سجل هذا في روايته الفائزة «أولاد حارتنا»، والثاني بمهاجمته القرآن، وقوله محاولاً الاساءة لمحمد ان التوراة أكثر فصاحة من القرآن.. فالقرآن ثقيل على قلبه (وهذا منطقي). لولم يتوقف ادونيس عن الاعلان في كل موقف عن استعداده لزيارة القدس إلخ، فهذا هو الدور اليهودي الموكل إليه. وليس هؤلاء يا أخ جلال وحدهم الذين حاولوا النيل من محمد صلى الله عليه وسلم. فما دامت اسرائيل والصهيونية قائمتين فانهما واجدتان، دون شك، عشرات سلمان رشدي، كما أوجدتا من قبل، الواقدي، وكعب الأحبار وغيرهما ممن حاولوا النيل من تلك الشخصية الأولى في العالم، ولقد أكد مايكل هارت في كتابه (مائة أوائل) قائلاً : «إن اختياري محمداً للأولية في قائمة عظماء التاريخ قد يدهش القارئ ولكن محمداً هو الوحيد في التاريخ كله الذي فاقهم جميعاً».

ولكنهم، أي من حاولوا النيل من محمد، كانوا جميعهم :
كناطح صخرة.. يوماً ليوهنها..
فلم يضرها.. وأوهى قرنه.. الوعل

أما تبني الغرب لسلمان رشدي، فليس نتيجة لإهدار دمه، أو لكونه انكليزي الجنسية، وان بريطانيا قدمت الحد الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلاً، وان حكومة سوموزا كانت ستفعل الفعل نفسه. مالنا ولهذا القول يا أخ جلال. ولا أقول

أنا ان الغرب واحد. فهناك آراء متناقضة فيه، وهناك رجال فكر كبيرون وكثيرون، كتبوا عن محمد كأحد الشخصيات العالمية والانسانية العظيمة، بل وأعظم تلك الشخصيات، ونعدد منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الشاعر الفرنسي لامارتين الذي قال : «ولم يظهر قط، رجل كمحمد، عقد نية حول غاية فوق قدرة البشر، وهي هدم الخرافات القائمة بين الخلق والخالق ورد الرب الى الانسان. (لاحظ هنا ان هذا الكلام يناقض قولي الطبري والواقدي عن زلة الشيطان لمحمد ومدحه آلهة قريش). والفيلسوف الانكليزي توماس كارليل الذي أورد في كتابه «الأبطال» محمداً بعد الله مباشرة قائلاً : «لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدن من أبناء هذا العصر أن يصغي الى من يظن دين الاسلام كذباً».

والمؤرخ البحاثة ول ديورانت الذي قال : «واذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس. قلنا ان محمداً من أعظم عظماء التاريخ. لقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به دياجير الهمجية حرارة جوّ لا تطاق، وجدب صحراء لا ينقطع». والعالم الاجتماعي غوستاف لوبون الذي يقول : «إنني أدعو إلى دين عربي قويم أوحاه الله إلى نبيه محمد فكان أميناً على بث دعوته بين قبائل رحل». والمفكر الفيلسوف الفرنسي فولتير الذي اعتبر : «ان في نفس محمد قوة عجيبة تحمل المرء على التفكير» (وذكر وقوفه وحده يدعو الى الله – وذكر عظمة أخلاقه.. وكانت كما يبدو مغايرة لما وصفه به كل من الطبري وسلمان رشدي). وكارل ماركس الذي قال : «هذا النبي افتتح برسالته عصراً للعلم (النور والمعرفة)، حريّ أن تدوّن أقواله وأفعاله بطريقة علمية خاصة، وبما أن هذه التعاليم التي قام بها هي وحي من علو، فقد كان عليه أن يمحو متراكماً من التبديل والتحوير في الرسالات السابقة وما أدخله عليها الجهلاء من سخافات لا يعول عليها عاقل». أما برنارد شو فقال في كتابه «زنجية تضحك» : «قطع محمد بعد المسيح بستمائة عام خطوة إلى الأمام ضخمة بل هائلة، بقضائه على الوثنية الصماء العمياء ونقله الدنيا آنذاك الى وحدانية متنورة. والاسلام هو الدين الوحيد الذي يملك الاستعداد للتلاؤم ولمواجهة الحالات المتنوعة والصور الحياتية المتغيرة، ومواكبة العصور المختلفة، وإنني أتنبأ ان دين محمد سيعم أوروبا غداً». وآخرون كثيرون أمثال الكاتب الأميركي اندريه وليامز.. والكاتب الروسي ليو تولستوي، واللورد هيدكي، ومونتغمري وايت، ومايكل هارت وغيرهم وغيرهم.

ولا أقول إن الغرب اليوم، كله واحد. فأنا لا أعتقد أن الصهيونية العالمية قد هيمنت بتفكيرها على الغرب هيمنة كاملة أوشبه كاملة.. ولكنني أقول إن القوانين كلها

لدينا، ولدى كافة دول العالم، تعاقب كل من يسيء الى رئيس دولة أجنبي، أو علم دولة أجنبي، أو معتقد بلد أجنبي. فاذا كان الغرب كما ذكرت غير راضٍ عن كتاب آيات شيطانية (أقول الغرب الحاكم) أما كان عليه أمام هذه الثورة العارمة لدى المسلمين في كل أصقاع الأرض، أن يطبق تلك المادة على سلمان رشدي ؟ بل دعك من هذا، أما كان على الحكومة البريطانية بالأخص، أن تصدر على الأقل استنكاراً لقيام أحد رعاياها بالاساءة الى الحقيقة والى الأصحاب ؟

إنّ الحكام الذين سكتوا ولم يقرظوا الكتاب.. إنما يفسر سلوكهم يا أخ جلال بنوع من الاقرار بمضمونه لا أكثر ولا أقل.. ثم ان تاتشر لم تحم سلمان رشدي كمواطن انكليزي، بل حضنته بضلوعها رغم مواقفها العنصرية وكراهيتها للهنود. وقد وزعت كتابه، ودافعت عنه، لا لأن الواجب يقتضي ذلك، بل لأنهما يعملان لصالح الصهيونية. فتاتشر زعيمة الغيتو اليهودي في بريطانيا. وعندما عاتبتها بمقال، نشر في جريدة تشرين على موقفها المعادي لسورية، بادرت الخارجية البريطانية إلى رفض منح سمة دخول لابنتي ناهد المقيمة في باريس احتجاجاً على المقال. فأين الحرية في بريطانيا يا أخا العرب ؟

أضف إلى ذلك ان دار النشر قد دفعت مبلغاً كبيراً للكاتب قبل نشره الكتاب وقبل مهاجمة المسلمين له ولمؤلفه، أي قبل أن يعلم به أحد، وقبل تلك الضجة الاعلامية التي رفعت سعره. وقد دفعت منحة التأليف للكاتب أكثر بخمسين ضعفاً مما لو كان الكاتب برنارد شو، أو جان بول سارتر. ولئن وجد من شتم سلمان رشدي أمثال نورمان تيبت، فأنا قلت منذ قليل ان الغرب ليس واحداً وفيه من المتناقضات مافيه، ولكنني لا أريد أن ألحق بك وراء تحليلاتك عن أسباب ذلك، لأنك وأقول لك الصدق، لا يمكنك أن تقنعني بأن الرجل شتم سلمان رشدي لأنه تفوق على الانكليز في ميدان فخرهم الثقافي الأول، أي الأدب الانكليزي، وفن الرواية تحديداً في كتابه آيات شيطانية. أنا لا أقول باستحالة ذلك. فالهنود ذوو حضارة قديمة جداً.. كانت عندما لم تكن بريطانيا أساساً في الوجود (المهابهارتا) اسطورة الأساطير وملحمة الملاحم. و (الكاماسوترا) معلمة نشيد الانشاد الذي لسليمان، فلا مانع من أن يتفوق أحدهم على أي بريطاني ولكن ليس سلمان رشدي في كتابه آيات شيطانية، لضحالة الكتاب وتفاهته شكلاً ومضموناً يا أخ جلال.

أنا معك يا أخ جلال في كل ماكتبته عن الغرب، ومعك في كل ماكتبته عن استغلال الشرق والجاليات الاسلامية لهذا الكتاب. ولا أقول إنه «أي الكتاب لم يهاجم

تلك الجاليات مستحقة ذلك، ولا أنفي هجومه على الغرب، هذا الهجوم الناعم الذي لا يثير ولكني لست أنا بشأن هذا كله، ولست بشأن استخدام سلمان رشدي لبعض الحكايا التافهة التي أوردها الطبري والواقدي وكعب الأحبار وغيرهم للتشكيك بنبوة محمد. فقد وردت تلك الحكايات واستنكرها كبار المسلمين، ولم يستنكرها بعضهم رغم أنها لا تعتمد على سند صحيح في الأصل. ولكنني لست أيها الأخ مع امتهان محمد والشطح به اسطورياً وروائياً بحيث تجره هند من السوق وهو سكران غائب عن رشده وتمنحه جسدها دون أن يعرف فيضاجعها دون أن يحس، ولا بتسميته (ماهود) أي كلب صيد، ولا بقوله للفرنسيين انكم تسمونه ماهوميت وأنا اسميه مالونييت. أنا أيها الأخ جلال لا أبحث عن قصص سلمان رشدي الأخرى «أطفال منتصف الليل» ولا «العار» ولا أبحث في الأسلوب الذي اتبعه في كتابته، ولا بالجوائز التي أخذها، ولكنني أبحث في اصراره على ازدراء محمد واظهاره بمظهر التافه الذي يخدعه أي كان، في حين أنه لا يمكن أن يتعدى واحداً من اثنين : اما أن يكون نبياً وفي هذه الحال فالأمر كله بيد الله، واما أن يكون غير نبي، وعندئذ يكون رجل فكر نادراً وشخصاً كبيراً مملوءاً بالحكمة، وعندئذ، أؤكد لك أن أي شخص في هذه الحالة لا يستطيع أن يضحك منه وأن يغير مايقول ويحكيه.

ثم لا أقبل أن تشوه شخصية علمية وإسلامية كبيرة كشخصية سلمان الفارسي الذي انطلق منذ صباه يبحث عن الحقيقة، فما وجدها في اليهودية ولا النصرانية. ولم يجدها قبل ذلك لا في المجوسية ولا المانوية ولا الصابئة حتى لقي محمداً فاستراح إليه. وألقى هناك عصا الترحال بعدما أدرك أنه وصل إلى نهاية المطاف. وكان ان جعله محمد من أصحابه المقربين قائلاً للناس : «إن القربى هي قربى المعرفة والدين. وان سلمان منا أهل البيت وليس أقرب الأقرباء إن لم يكن على مانحن عليه». ولا مجال هناك لدمج شخصية سلمان العارف المؤمن بشخصية عبد الله بن أبي سرح المنافق، لأن ذلك ليس شطحة وإنما هو شطحة الشطحات. ولئن عاد سلمان إلى موطنه كما تقول، فانه لم يعد من تلقاء نفسه، وما كان ليترك موطن الوحي لو لم يوله عمر المدائن ويلزمه بتلك الولاية. وصادف أن مات فيها وهو وال عليها. وأما اكذوبة مشاركته للرسول في الوحي كما ذكرت نقلاً عن بعض الروايات التراثية، فانني أقول إنه لا يعتد بمثل تلك الأمور لا بأقوال عبد الرحمن بدوي ولا بأقوال سواه، وليس في كل هذه الأراجيف إلا غرض واحد هو التشكيك بنبوة محمد. وإذا عدنا الى ما قيل من تحوير أقوال محمد من قبل كتبة الوحي، فإننا حتى ولو اعتبرنا محمداً غير نبي بل رجلاً جاء

بتلك التعاليم.. فإن هذا التصور أبعد مايكون عن الحقيقة. فقد كان الصحابة جميعاً تجاهه كالتلاميذ ينهلون من علمه، ولم يكن أحد يستطيع أن يلعب تلك اللعبة القذرة من التحوير فيما جاء دون أن يكتشفه وبالفعل لقد اكتشف هؤلاء وفضحهم.

هذا، وانني لا أقبل منك اطلاقاً قولك بأن استعمال لفظ (مآحود) من قبل سلمان رشدي ليس إلا من نوع تبنيه لهذا الاسم على سبيل تأكيد الذات أي بدلاً من أن يحط الاسم أو الوصف التحقيري من قدر المسمى، يعمل المسمى على رفع شأن الاسم أو الوصف، وتحويله الى ميزة عالية وخصلة حميدة وإلى موقع قوة جديد. يا أخ جلال.. ان محمد بن عبد الله ليس عنترة ولا زنجياً ليعيّر بسواده. ولا يقبل من أحد أن يطلق عليه أي لقب من هذا النوع، إنه فوق الألقاب كلها. فمحمد قد أثبت من هو منذ القديم وليس موضع اختبار الآن ليسمى (ماهود) أي كلب صيد.. وكفى بهذا الاسم وحده ليكون عنوان الازدراء فكيفَ بما فيه بعد ذلك. ثم كيف تتجاهل وأنت المثقف الكبير أن جد النبي عبد المطلب هو الذي أطلق عليه اسم محمد وقال : «لقد سميته محمداً لأنني أردت أن يكون محموداً في الأرض كما في السماء».

وبعد، ألم تقرأ مظاهر السخرية من نساء محمد وتسميته الساقطات بأسمائهن، لاستثارة بعض التجار الذين كانت نساء النبي يثرنهم جنسياً، وإن ذلك نجح نجاحاً باهراً فزاد عليهن الطلب بنسبة ٣٠٠٪ ؟

هل هذا أيضاً لصالح محمد ؟

وهل تعليمه الناس كيف يلوطون.. لصالح محمد أيضاً ؟

ثم اتهامه بالسكر وللمته من قبل هند كما ذكرنا وتنبيهها له بغنج ويحزم أن يأتيها دائماً بدون عقله. هل تريد أن أسترسل ؟ وهل هذا كله تكريم لمحمد ؟ وهل يعقل أن تكون أنت بالذات ممن يكرم محمداً ثم تركن إلى وصفه بهذه الأكاذيب القذرة، إذن فأي فرق بقي بين الشتائم والتكريم ؟

بكت قريبة لعمرو بن ود العامري عمراً فقالت :

لو كان قاتل عمرو غير قاتله   لكنت أبكي عليـــه دائم الأبد
لكن قـــاتله من لا يعـــاب به   من كان يدعى أبوه بيضة البلد

أرأيت..لم تشتم علياً لأنه قتل أخاها، ولكنها فخرت بالقاتل. ولعل القرشيين كانوا يفخرون بمحمد أيضاً عند سواهم ولا يرغبون بأن يحطوا من قدره قيمة أو نسباً رغم العداء الشديد له.

بقطع النظر عن القيمة التاريخية لكثير مما أوردته، شعراً ونثراً، كبرهان على أن

في التاريخ القاصي أو الداني، من عارض المقدس بل سعى إلى تمزيقه بكل مايملك - أقول بقطع النظر عن ذلك كله، فإنه ما من عاقل، فضلاً عن مثقف - يا أخ جلال - إلا ويدرك أن في هذا الكون ماهو مقدس. وإلا فلا يصح للانسان أن يتصور سعيه الى أي غاية أو هدف. ألست توقن أن في هذا الكون حقاً وباطلاً ؟.. وهل تشك في أن كلاً منا يجب أن يدافع عن الحق ويقاوم الباطل ؟ وهل تقديسك للشيء، يعني أكثر من التمسك به والدفاع عنه ؟ وهل التأبي على تقديس الحق إلا تعبير غير مباشر عن تقديس الباطل ؟ وهذا كله، بقطع النظر عن وضوح الحق أمام بصيرة الانسان.. أو عن التباسه لديه بالباطل. ولعلك لا تجهل، وأنت عربي، ان تقديسك للشيء، يعني تنزيهه عن السوء وعصمته عن الخطأ ؟ فهل علمت أن شيئاً غير الحق أولى منه بالتقديس، أي التنزيه عن السوء والخطأ، وإذا كان في الناس من يقول : «ولكني لا أكاد أستبين الحق من الباطل»، فإن أبسط أنواع الحق بالنسبة إليه، هو أن يسعى سعيه الحثيث مستعيناً بحرية الفكر وسائر وسائل البحث والنظر لمعرفة الحق الملتبس عليه أو الغائب عنه، وتميزه عن الباطل المتسرب إليه. أي ان الحق بالنسبة الى هؤلاء الجهال هو العلم. وهذا مالا يرتاب فيه أحد.

كثيرون هم الذين يجمعون أمام أبصارنا غثاء من مواقف المعارضة الهجائية، العقلانية منها والساخرة من كل ماهو مقدس، كي يحملونا بذلك على إبعاد سمة التقديس عن الإسلام وكتابه ورسوله، وحجتهم في هذه الدعوة أن يتيسر لهم أو لنا، الاقتحام إليه بالنظر والفحص والنقد. وإننا لنقول لهم : انها في أصلها دعوة سليمة، ولكنها جاءت متأخرة جداً. فلقد اقتحمنا اليه بالنقد والتقلب وكافة وجوه الافتراضات عنه، قبل أن ينبهونا الى ذلك بأي دفع أو تجرؤ تماماً كما اقتحم السبيل ذاته كل فرد من الصحابة وتابعيهم من قبل ومايقيننا اليوم بأن هذا الاسلام بكتابه المنزل ونبيه المرسل حق ثابت، ومن ثم فهو داخل في حصن التقديس، الا القرار الأخير الذي جاء نتيجة لرحلتنا العلمية الناقدة الطويلة. بل ان بوسع هؤلاء الناس أن يعلموا أن أولئك الصحابة الذين أصبحوا مثال التقديس للإسلام ورسوله، كانوا قبل ذلك مثال المعارضة القاسية، بل الدامية بالنسبة إلى كثير منهم ودونك فانظر الى ترجمات عمر، وخالد، وعمرو، وعكرمة، ومصعب، وعديّ بن حاتم وجل الصحابة الآخرين، تجد أن إشراقة الإيمان في حياتهم إنما تفجرت من أنحاء ظلمات تلك المعارضة، بل المحادّة والمخاصمة! غير أن المعارضة التي كانوا يمارسونها، والتي نؤمن بها بدورنا، إنما هي منهج نقدي للوصول الى معرفة الحق ثم الانضباط به. أي لم تكن المعارضة هدفاً

(مقدساً) لهم يقبعون منه في سجن أبدي لا محيص لهم عنه.. كما يحبه لنا هؤلاء الذين دأبهم التنكر لقداسة الحق بحد ذاته، مهما ثبت لهم أنه الحق والتبتل في سجن معارضته ومقاومته مهما ظهر لهم أنه باطل من الفعل أو القول.

والآن، وبعد أن أوضحنا هذه الحقيقة التي لا يجهلها مثقف، نعود إلى النصوص الشعرية والنثرية التي جمعتها من هنا وهناك، التي تتضمن معارضة القداسة، على وجه السخرية أو العقلانية، والتي يدخل أكثرها في باب الدس والتلفيق التاريخي، كما سنوضح بعد قليل - نعود الى هذه المواقف والنصوص على فرض صحة أخبارها، لنسألك يا أخ جلال : أفيصح أن تكون هذه المواقف بحال من الأحوال برهاناً على أنه لا يوجد إذن في هذا الكون حق يستأهل التقديس ؟! إذن فما أيسر أن يزهق الحق الراسخ ويتم القضاء عليه بسخرية عابرة منه أو بتجاهل عارف له عن طريق مقاومته بسلاح الباطل. أمنطق هذا يا أخ جلال ؟ !.. بل قل لي، وأنت الباحث الحضاري المثقف، أفيمكن أن تتنازل عن حقك في الدار التي تملكها أو الشهادة العلمية التي حصلت عليها، وأن تستخذي في دفاعك القدسي عنهما لمجرد أن ترى حفنة من الساخرين أو المنكرين أو المتجاهلين لهذا الحق الذي هو ثابت لك ؟!

إذن، ماعلاقة وجود عابثين، أو زنادقة أو جاحدين، أوغلوا في الباطل في وقت ما، بالحق الذي هو ثابت ثبوتاً ذاتياً مستقلاً، بقطع النظر عن النجاح أو عدم النجاح في العثور عليه ؟ وكيف يتأتى القول بأن علينا أن نجعل من العبث حجة لإزهاق هذا الحق ؟ ! هذا، ولعلك إن عدت بشيء من التنقيب والتحقيق في كل هذا الذي نقلت من سخرية بالاسلام أو القرآن، لعلمت أنها فصول من الكلام الحاقد حيكت من قبل زنادقة في الظلام، ثم ألصقت بأبطال وهميين لا وجود لهم. هذا على أننا لسنا من تخليط عبد الرحمن بدوي في شيء، وما أكثرها وما أطول الحديث عنها لو أردنا الخوض في ذلك.

ماكان ينبغي أن يفوتك يا أستاذ جلال، ماهو ثابت ومقرر في تاريخ الأدب العربي ومصادره، من ان أناساً جاؤوا مع فترات متقطعة من التاريخ، توفر لديهم حب المغامرة، وآنسوا في ملكاتهم القدرة على معارضة القرآن، ولكنهم حذروا الفضيحة والسخرية، وخافوا أن ينتهي أمرهم إلى مثل ما انتهى إليه أمر مسيلمة من سخرية الناس به وتسفيههم لعقله، فأخذوا يعارضون بعضاً من سور القرآن على تكتم وفي نجوة من الناس. ثم انهم لما عادوا إليه بالنظر والتأمل، فوجدوه غثاءً لا قيمة له، وكلاماً لا طعم فيه ولا معنى له، رأوا أن يخرجوا به على الناس، بعد أن يلصقوه بمن خطر في بالهم من مشاهير الأدباء والكاتبين.

من هذا القبيل، مانسب إلى ابن المقفع من أنه اشتغل بمعارضة القرآن مدة ثم أقصر عن ذلك وتركه، ويتفق جل المؤرخين للأدب العربي على أن الأمر إنما الصق به الصاقاً. يقول الرافعي في كتابه تاريخ آداب العرب : «وإنما نسبت المعارضة لابن المقفع دون غيره، من بلغاء الناس، لأن فتنة الفرق الملحدة إنما كانت من بعده، وكان البلغاء لا يمترون في اعجاز القرآن وإن اختلفوا في وجه اعجازه. ثم كان ابن المقفع متهماً عند الناس في دينه، فدفع بعض ذلك الى بعض وتهيأت النسبة من الجملة»(1).

ومن هذا القبيل أيضاً تلك الكلمات التي نسبت إلى أبي العلاء المعري، وقيل أنه عارض بها القرآن، وهي من أتفه مايمكن أن يصوغه انسان ركيك اللسان والتفكير، وان بينه وبين نثر المعري فرق ما بين السماء والأرض.. قالوا : «ولما قيل له ان كلامك هذا لا يبدو فيه شيء من رواء القرآن واشراقه أجابهم : دعوه تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة، ثم انظروا كيف يكون !»..

وأنت يا أخ جلال، فما ينبغي أن تغفل عن أنه ما من متأمل عاقل، الا ويدرك براءة المعري من هذا الهراء، ومن هذه الطريقة الغبية في الدفاع عن هذا الكلام، لأسباب واضحة، من أهمها :

أولاً : إن المعري لم يكن من الجهل بالواقع والتاريخ الى درجة أن يتوهم بأن الذين سجدوا لبلاغة القرآن، من العرب المشركين المسلمين في عصر محمد عليه الصلاة والسلام، لم يفعلوا ذلك إلا بعد أن صقلت تلك الايات أسماعهم أربعمائة سنة !....

ثانياً : إن المعري عرض في كتابه «رسالة الغفران» لسخف جاء به ابن الراوندي، في كتاب له سماه «التاج» وهو سخف يشبه هذا الذي ألصقوه بالمعري مما نحن في معرض حديثه. فتناول المعري تاجه هذا ومزقه بلسانه وقلمه شرّ ممزق. ثم تحدث عن القرآن حديث العاقل الذي يكرم نفسه من حيث يوقفها عند حدها، ويؤكد أن لا مطمع لأي معارضة أو تقليد للقرآن، لأي انسان مهما سما في قدراته وطاقاته العلمية والبلاغية. وإليك نص كلامه في ذلك يا أخ جلال :

«.. وأما ابن الراوندي، فلم يكن الى المصلحة بمهدي، وأما «تاجه»، فلا يصلح أن يكون فعلاً، ولم يجد من عذاب وعلاً – أي ملجأ – ويجوز أن ينظم تاجه عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة : أف وتف وجورب وخف. قيل وما : جورب وخف ؟ قالت : واديان في جهنم..». إلى أن قال : «وأجمع ملحد ومهتد

(1) تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرافعي : ٢/١٨٣.

وناكب عن المحجة ومقتد أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب بهر بالاعجاز، ولقي عدوه بالأرجاز، ماحذي على مقال، ولا أشبه غريب الأمثال ماهو من القصيد الموزون ولا الرجز من سهل وحزون، ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة ذوي الارب. وجاء كالشمس اللائحة نوراً للمسرة والبائحة «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون». وان الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه كالشهاب المتلألئ في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق، فتبارك الله أحسن الخالقين(٢)».

قل لي يا أخ جلال : أفيمكن فيما قد يتصوره عقل عاقل، أن يجرد المعري هذه السياط الملهبة على ظهر ابن الراوندي، ثم يعمد فيضع هو أيضاً ظهره تحت لهيبها ؟ ولست أدري كيف غاب عنك هذا النص الذي يقدس به المعري القرآن أبلغ تقديس، وهو مثبت في أشهر كتاب له ولا يرتاب مثقف في نسبته إليه، ثم وقعت بدلاً عنه على ماقد نسب الى المعري زوراً وبهتاناً، وليس له أي ثبت علمي، ولا مصدر توثيقي !!.. وبعد، فليس من عاقل في الدنيا لا يعلم أن هذا الكون فيه حق وباطل، وأن رسالة الانسان في الحياة التعرف على الحق ثم الدفاع عنه، سم ذلك تقديساً أو سمّه بما شئت.. المهم أن هذه مهمة الانسان في الحياة. ولاشك أن البحث عن الحق والدفاع عنه لا يتمان عن طريق هذه الأخيلة المرذولة الساقطة التي تمزج الى درجة التمييع والتذويب، بين الحق والباطل.

وتحضرني هنا كلمة لبسكال يقول فيها : «الناس ثلاث فئات : فئة بحثت عن الحق فعرفته فاستمسكت به، وفئة جادة في البحث عنه، وفئة لم تعرفه ولا هي جادة في البحث عنه. فهذه الفئة ثقل وعالة على الانسانية كلها».

وبقطع النظرعن سلمان رشدي وروايته، فإني أتمنى لك – وبكل تقدير وحب – أن لا تكون عالة على الانسانية ولا تتطوح في الضباب. أما اذا كانت عيناك على جائزة «نوبل»، فإن نصيحتي لك لن تساوي جملاً وإنما ستغدو سراباً في سراب*.

---

(٢) رسالة الغفران : ٤٧٩ و ٤٨٠.

* للعماد مصطفى طلاس حوالي ٣٥ مولفاً من أبرزها : الاستراتيجية الاميركية الجديدة. الثورة العلمية التقنية وتطور القوات المسلحة. المصطفى من أحاديث المصطفى. رسالة الاسلام. فطير صهيون. الكفاح المسلح في وجه التحدي الصهيوني. زنوبيا ملكة تدمر. سيف الله (خالد بن الوليد). كذلك قال الأسد. مرآة حياتي (العقد الأول). مرآة حياتي (العقد الثاني). موسوعة الورود – تراتيل. ورد الشام. رد على الشيطان.

صادق جلال العظم : أسير الوهم

عندما يتحول النقد من موقف الى مهنة*

أحمد برقاوي

نشرت مجلة «الناقد» في العدد ٥٤ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢ - جزءاً من كتاب «ذهنية التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب» للصديق والزميل صادق جلال العظم. يتناول فيه بالنقد نماذج مما نُشر عربياً من مناقشات «ثقافية» وادانات «صحافية» وتهجمات فكرية «تناولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على ماكتبه وافحام طروحاته».

ما ان انتهيت من قراءة هذا الجزء، حتى تأكد لدي الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه، فالصديق العزيز وهو يكتب يحتاج دائماً الى خصم ينتقده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً الى اختراع خصومه اختراعاً اذا لم يتمكن من ايجادهم في الواقع. وهذه طريقة مثيرة، ولاشك، بسبب الحرارة التي يضفيها النقد على النص، كما تقدم لصاحبها مجالاً رحباً للانتقال من فكرة الى أخرى، خارج الاتساق المنطقي المطلوب الذي يتطلبه تناول ظاهرة محددة، في التحليل، للوصول الى معرفة نظرية متماسكة. ولا أعتقد ان صادقاً يعوزه الذكاء المطلوب للتفلسف. لكن لا أدري لماذا يستسهل الموضوعات، ولماذا يستسهل طريقة عرضها، فمن المعروف جيداً ان كل ظاهرة

* كما نشرت في مجلة «الناقد»، آب (اغسطس) ١٩٩٣، ص ١٠ - ١٩.

وفكرة أو نص نظري أو موقف يمكن أن يتحول الى موضوع للنقد. عندها ليس من الصعب أن يجد الناقد مايشاء من النقص والنقض والجمل الداحضة واللغة الساخرة والأحكام العامة والنصوص المناقضة للنص المنقود الخ. غير ان هذه الطريقة اذا ما تحولت الى طريقة وحيدة في الكتابة لدى شخص ما، أو صارت مهنة، فإنها ستوقع هذا الشخص في مآزق كثيرة لاسبيل الى الافلات منها، أقلها الفقر الذي يطبع حصيلة جهده، وغياب النسق النظري العام الذي يميزه، وفقدان القضية التي تشكل أساساً للهم الذي يقف وراء الكتابة.

والمتتبع لنشاط د. صادق العظم الكتابي، يجد ولاشك هذا الذي تحدثت عنه. فلو تركنا جانباً كتاب «التعليم في اميركا» الصادر عن إحدى المؤسسات الدعائية الاميركية والذي ترجمه صادق في بداية الستينات، ونظرنا فيما صدر له من كتب ودراسات ومقالات باللغة العربية، فإننا نجد أن مجمل ماكتبه ينضوي تحت اطار النقد «نقد الفكر الديني»، «نقد فكر المقاومة»، «النقد الذاتي بعد الهزيمة» «السادات وبؤس السلام العادل» «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، «دراسات يسارية» حتى كتابه الأخير «دفاعاً عن المادية والتاريخ» الذي أخذ صيغة الحوار مع شخص يُدعى قيصر. كتابان يشذان عن هذا السياق أحدهما تأريخ للفلسفة الغربية «دراسات في الفلسفة الغربية» ثم «في الحب والحب العذري». أما كتابه «الصهيونية والصراع الطبقي»، فهو وحده الذي يحتوي على فكرة موجودة في كل ثنايا الكتاب. أرجو أن لا يفهم من كلامي، أن النقد اسلوب مرذول في الكتابة. فأنا أعتقد أنه لا وجود لكتابة لا تسري فيها روح النقد الصريح أو المبطن. ولكن عندما يتحول النقد الى مهنة، فإنه اذ ذاك يفقد وظيفته.

فمن المعروف أن ماركس قد بدأ حياته الفكرية بعد دفاعه عن رسالة الدكتوراه في النقد، فكان من جملة ماكتبه، وخاصة في الفترة ماقبل كتابة رأس المال، «نقد فلسفة الحق عند هيغل»، و«نقد النقد النقدي (أو العائلة المقدسة)»، «المسألة اليهودية»، «الايديولوجيا الألمانية». لكن ماركس كان بصدد صياغة نمت وتطورت عبر نقد الأشكال السائدة من الأفكار والايديولوجيات. ففي الايديولوجيا الالمانية أسس ماركس وانجلز المفهوم المادي للتاريخ، الذي استمر بوصفه أساساً منهجياً لكل جهدهما اللاحق.

ولكن ماحصيلة الجهد النقدي للصديق صادق العظم ؟ ماالذي يريد أن يؤسس له صادق ؟

هل يريد أن يؤسس لطريقة في النقد هجائية، تنال من الأشخاص، وليس من الأفكار ؟ أم يريد أن يعمم نزعة «الأستذة» التي لا ترى في الآخرين الا تلامذة

يستحقون الضرب على الأصابع ؟ أم أنه يسعى لأن يجعل طريقة نقده شبيهة بطريقة المحقق مع المتهم ؟ مع انه يعلن انه ضد الموروث الثقافي السيء، وضد الجامعة المتخلفة وضد السلطة القمعية. أليس الأجدر بمن يعلن انه ضد هذه المظاهر الثلاثة ان يكون ضد الهجاء و «الأستذة» والتفلسف ؟ المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاد «آيات شيطانية». فهذه المسألة ثانوية جداً. المشكلة في بنية تفكير صادق بالذات والتي قد لا يكون على وعي كامل بها.

في تفكير صادق العظم أثر للنزعة الميكانيكية التي سادت في القرن السابع عشر واستمرت حتى القرن التاسع عشر. وتحولت تالياً الى نظرة للعالم. إنه لا يرى التعقيد في الظاهرة، التي يراها بسيطة ويمكن ارجاعها الى سبب واحد. أي انه لا ينظر الى المسائل التي يتصدى لها من حيث تغير الشروط والظروف ومعرفة الأسباب المتبادلة. ليس بإمكاني العودة الآن الى كتابات صادق العظم - بسبب انها ليست لدي هنا في عدن والمكتبة لا تضمها - ولا أريد الاعتماد على الذاكرة فقط، بل سأكتفي بالتدليل على ماقلت بالاعتماد على المادة التي أمامي «ذهنية التحريم».

ينطلق صادق من مقدمة بسيطة تفيد أن هناك نقاداً لرواية سلمان رشدي. اذاً جميع النقاد متشابهون. ولهذا فإنه يناقشهم دائماً في صيغة الجمع. عندها لن يختلف هادي العلوي وأحمد برقاوي عن الشيخ شعراوي وتاتشر وحكام جنوب افريقيا. كما يتساوى ريغن وآية الله الخميني. ولان حسن حنفي له رأي «موضوعي في الرواية» فهو يستحق المديح والثناء من التنويري صادق العظم. نحن إذن أمام ثنائية عجيبة وغريبة : من هو مع رواية سلمان رشدي ومن هو ضدها. وعليه، أصدر صادق الحكم سلفاً. فالحكم جاهز عنده دون أن يكلف نفسه عناء الفهم والتفسير لزوايا الرؤية المختلفة من الرواية. ومما يؤكد قولنا هذا، هو ان يدين بعضهم لاقترافهم ذنب ادانة الرواية قبل قراءتها. ولكن هناك من قرأ الرواية وأدانها، أحدهم الصحافي أحمد بهاء الدين، فتبين له أنه لم يقرأها قراءة متمعنة ومتأنية، بل أن قراءته تشي بعكس ذلك. والا كيف نفسر حكماً مبتذلاً من النوع التالي : «لا يتوقع مثله عادة الا من أقلام كتاب من الدرجتين الثالثة والرابعة». كتعليق على عبارة بهاءالدين التي قال فيها : «ان الكتاب صادر من نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها». اذن ينطلق من أن من قرأ الرواية يجب أن يعجب بها. واذا لم يعجب بها فهو من الدرجتين الثالثة والرابعة ولا يعرف شيئاً عن سلمان رشدي !

وصادق على قناعة أن هادي العلوي لو قرأ الرواية لما كان أطلق عليها أحكاماً

تتصف «بهذا القدر من السخف والاستهتار». فكلا الكاتبين هادي العلوي وأحمد بهاءالدين برأي العظم أصدرا «أحكاماً سخيفة» الأول لأنه لم يقرأ والثاني لأنه قرأ ولكنه لم يقرأ بشكل جيد ! وأنا بدوري أسأل مثلاً السؤال التالي : لماذا يقف هادي العلوي المفكر الماركسي، العارف جداً لدقائق التراث والمهدد دائماً في حياته دون فتوى علنية من السلطة الديكتاتورية في بلده، والمتشرد رغماً عنه، الزاهد بشؤون الدنيا، والمعجب أشد الاعجاب بأبي العلاء المعري - وما أدراك ما أبو العلاء - لماذا يقف مفكر من هذا النوع مديناً رواية سلمان رشدي ؟ ألأنه لم يقرأ الرواية ؟ ولماذا يتورط في حكم على رواية لم يقرأها ؟ أم هو راغب أن يتحدث د. صادق العظم عن أحكام له سخيفة مستهترة ؟ ثم اسأل السؤال التالي : هل من المعقول أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية سلمان رشدي فلم يُجد القراءة لانه لم يتأن ولم يتمعن فيها ؟ أما كان عليه أن ينتظر قراءة صادق العظم لها حتى يتعلم كيف يقرأ كي لا ينحدر الى مستوى من الدرجة الثالثة أو الرابعة ؟ الدكتور العزيز لا يريد أن يعمل فكره في فض ملابسات وشروط المواقف من الرواية، تلك المواقف التي يتخذها بعض الكتاب على اختلاف مشاريعهم الفكرية.

فهادي العلوي، صاحب كتاب «الاغتيال السياسي في الاسلام»، ينظر الى العلاقة بيننا وبين الغرب من زاوية الصراع السياسي والثقافي. انه يكره الغرب المستعمر المستبد المتعصب والشاعر بالتفوق، وفي الوقت نفسه يبني علاقة حميمة بتراثه الشرقي وخاصة بالرازي وابن عربي وأبي العلاء وبمن هم على نحوهم. انه يحتقر المتثورين، ولا ينظر اليهم الا بوصفهم عدميين تجاه هويتهم الثقافية. وهذا يفسر لنا لماذا اختار هادي العلوي الاقامة في دمشق ثم في الصين، في الوقت الذي اختار معظم المثقفين العراقيين أوروبا للاقامة في المرحلة الأخيرة. والعلوي رجل يتطابق عنده النظر والعمل الى حد غير طبيعي. فهو مثلاً يرفض رفضاً قاطعاً أن يأخذ أية مكافأة لقاء ماينشره. وأذكر أننا في لقاء مع نايف حواتمة كان الدكتور صادق موجوداً معنا، وكان هادي العلوي يجلس الى جانبي. وبعد فترة طويلة من النقاش قدمت لنا بعض الفواكه، غير أن هادي لم يمد يده اطلاقاً لتناول ولو برتقالة فلفت ذلك نظري. فقدمت له جزءاً من الصحن الموجود أمامنا فرفض العرض رفضاً شديداً. وعندما سألته عن السبب أجاب : أنا لا آكل على موائد الملوك. انه ماركسي ومنفتح على الفكر العالمي. وفي الوقت نفسه روحاني النزعة. انه لا يأكل اللحم اطلاقاً، ربما جرياً على طريقة أبي العلاء. أخذ على ابن سينا انه «لم يكن في سيرته كفاءةً لعلمه. وهو فيلسوف سيء

السلوك كما نعرف من سيرته الشخصية».(١) وفي ندوة «البريسترويكا عربياً»، قدم هادي العلوي بحثاً حول الماركسي الروسي لونا تشارسكي، كمثقف راقٍ ذي سلوك محمود. فقرّبه من علي وأبي العلاء وقدمه بلغة مليئة بالمصطلحات الصوفية. ونشر في مجلة الحرية بعد حرب الخليج مقالة حول موقف المثقفين من الحرب. وكان هدفه أن يرصد الموقف من الغرب، فوجد أن المثقفين الذين انتقاهم درسوا في الغرب ولكنهم يقفون ضده، وقدم نماذج من كتاباتهم، معجباً غاية الاعجاب بهم. إذن هادي الماركسي الشرقي ذو السلوك الصوفي في حياته، المتبحر في قضايا التراث والمدافع عن الرازي وأبي العلاء المعري. هادي الذي مازال مؤمناً بالاشتراكية، والمهاجر رغماً عنه ويسكنه هاجس الموت غدراً، لم ير في رواية سلمان رشدي سوى رواية آسيوي متأورب نال فيها من شخصيات اسلامية يكن لها العلوي كل الحب والاحترام. وكان حكمه مستنداً الى ما يكفي مما شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على انه صحيح، ويُشكل فكرة الرواية الأساسية. ولهذا السبب ساوى العلوي بين سلمان رشدي والمستشرق لامانس، لا من حيث وحدة الموضوع كما ظن صادق العظم، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق.

لا أريد أن أصدر حكماً تقويمياً على موقف هادي العلوي، أريد فقط أن أقول أن موقف هادي من «آيات شيطانية»، لم يصدر عن تسرع ولا عن «ديماغوجية»، كما يقول صادق سببهما عدم قراءة الرواية، بل عن موقف من الغرب ومن التراث ذي أساس مرتبط بنمط حياة هادي ونظرته الى هذه الحياة. على هذا النحو يمكن النظر الى موقفي أحمد بهاء الدين ورجاء النقاش.. لنرَ ماذا يقول أحمد بهاء الدين : «ان الكتاب حقير صادر من نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها». إن المدقق في هذه الألفاظ يدرك مباشرة أن الموقف ليس من رشدي، بل من التراث والهوية. لقد ساءه أن يجد اسيوياً مسلماً صار انكليزياً، ويتناول مايعتقده أحمد بهاء الدين، مكوناً أساسياً من مكونات ثقافته القومية. فلماذا هذا الاستغراب من صادق ؟ أليس هناك عدد كبير من المثقفين التنويريين يعتزون بشرقهم وبتراثهم كردة فعل طبيعية على الغرب. كذلك لا حاجة للألم يا صديق صادق من موقف ناقد أدنى من عيار رجاء النقاش. بصراحة لقد قلقت عليك لشدة ما أصابك من «الخوف» و «الألم» و «الدهشة» و «الاستغراب» و «الفجيعة» و «المصيبة»، فإن تهجم هذه الأنماط من الشعور دفعة واحدة على شخص ما، فإنها ستحدث له، ولاشك «حالة» سيئة دائمة، اذا لم يسع الى التخلص منها بسرعة. وأتمنى أن تكون قد تعافيت منها.

---

(١) هادي العلوي، الرازي فيلسوفاً – عدن ١٩٨٤، ص ٢١.

إن صادق جلال العظم، ببساطة، يريد أن يمارس النقد أولاً وأخيراً. وهو لهذا يضع القارئ في مناخ ارهابي جداً. فالقارئ يقرأ جملاً من مقالات صدرت (جملة أو جملتين، من كل مقال) هذه الجمل المنتزعة من سياقها لا يعرف القارئ في أي سياق جاءت، وماهي فكرة المقالة التي احتوتها بالأساس.

أنا مثلاً قرأت مقالة هادي العلوي، وأعرف فكرتها. لكني كقارئ لكتاب صادق العظم، فإنه لا يُعرفّني الا على جملة من مقالة رجاء النقاش أو أحمد بهاء الدين، وبالتالي لا أستطيع أن أثق بنقده لهما. وهذا مافعله معي بالذات. فالقارئ الذي لم يقرأ سيظن أني تناولت رواية سلمان رشدي بالتحليل واستنتجت أنها كذا وكذا دون أن أقرأها. وتقديراً واحتراماً للقارئ العزيز سأضعه في أجواء ملابسات مقالتي «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» التي نشرت في مجلة الهدف في ١٩٨٩/٤/٣ م.

إن عنوان مقالتي يوحي مباشرة بالهدف الكامن وراء الضجة حول رواية سلمان رشدي والتي اعتبرت انها ضجة مفتعلة وليست حقيقية. ان وراءها أهدافاً سياسية لخصتها في حينه كما بدا لي، في أن السلطة في ايران تحتاج الى تكتيل الشارع الاسلامي حولها نتيجة لأزمة تعيشها، بالمقابل جعلت فتوى آية الله الخميني الغرب الرسمي، يبدو وكأنه المدافع عن حقوق الانسان. وبالتالي يجب التعامل معها (أي مع الرواية) كنص أدبي لا أكثر ولا أقل. وختمت المقالة بأن أحداً كائناً من كان، لا يملك الحق، في أن يصدر فتاوى بقتل الكاتب مهما كان موقفه. ولهذا فلقد أدنت فتوى آية الله الخميني. أما طريقة عرضي لهذا الموقف، فقد جاءت كما يلي : انني لم أقرأ الرواية بل قرأت نتفاً عنها، وهذا الذي اطلعت عليه فيه من السوقية والابتذال ما لا أستسيغه. وفيها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن وَرَثَته وورثة ابن رشد وسبينوزا وماركس ومحمد عبده، ولا يجوز أن يكون الرسول الكريم موضوع سخرية. ولاننا أمام نص أدبي، فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ عن حياة الرسول لواحد من العرب أو المستشرقين. وان من حق أي كاتب ان يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل. كما انني ضد الالحاد الساذج الذي لا يرى مشكلتنا الا في الدين. وهنا أتساءل، أما كان على صادق العظم أن يكلف نفسه عناء بسيطاً لتقديم روح النص الى القارئ ؟ هل جاء تصرفه عن سوء نيّة ؟ لا أعتقد ذلك، فانا لا أعرف عنه هذه الصفة. أم أنه لم يقرأ بتأن وامعان المقالة - كما حدث لأحمد بهاءالدين حين لم يقرأ بإمعان وترو رواية سلمان رشدي - أيضاً أشك في ذلك، لأن صادقاً قارئ ممتاز، أم أنه يريد أن يوحي بأنني جاهل بقواعد النقد ؟ لا طبعاً، هذه مناكفة من صادق لا تحتاج الى رد. كما ان مزاحه

الثقيل الظل حول خوفه من أصير وزير ثقافة في الدولة الفلسطينية المنشودة، ليس مجاله الكتابة في صحافة رصينة كمجلة «الناقد». اذن لماذا اختار ثلاث جمل من النص فقط وغيبه عموماً ؟ أعتقد ان ذلك يعود الى سبب واضح، هو أنه مولع بالنقد والنقد البسيط. فليس أسهل من تبيان تهافت جملة مسروقة من سياقها فصادق هو الذي يقول : «ان الناقد الذي يحترم نفسه وصنعته وجمهوره ملزم بأن يعرف جيداً ماذا ينقد وأن يوضح ذلك كله لقرائه ويعرفهم به» (ص ٣).

وصادق مولع بإيهام القارئ، انه يلتقط مشكلات أو انه يلقي القبض على الكتاب متلبسين بالجهل، ليبدو وحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب. وإلا ما معنى قوله : «ومع أن الاتهامات الموجهة الى رشدي بالكذب والتشويه وما اليه لا تقول شيئاً جدياً عن روايته، فإنها تقول في اللحظة، ذاتها، أشياء جدية كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات، تقول شيئاً ما على قدر كبير من الأهمية، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد. وعن حسهم الجمالي المتبلد على الرغم من سعة اطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديالكتيك وتدريسهم له» (ص١٢). اذا كان المقصود سيد أشرف الذي لا يستطيع أن يتخيل سقوط شيء من طائرة ويصل الى الأرض سالماً في نص أدبي، فهذا شأن سيد أشرف. وكان من شأن صادق أن يضيق حدود نقده ليصيب من المدير العام للأكاديمية الاسلامية في كامبريدج مقتلاً. لكن صادقاً يجعل رأي سيد أشرف رأياً مضمراً في جميع الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب الى رشدي. ويجعل المطلعين على الأدب ودارسي ومدرّسي الديالكتيك اناساً فاقدي الاحساس بالأدب وجاهلين بالواقعي والمتخيل. فمن يقصد صادق بهؤلاء الديالكتيكيين الجاهلين ذوي المفهوم البدائي للأدب العاجزين الخ الخ ؟ هل يقصد رجاء النقاش مثلاً وهو يحلل مقطعاً من قصيدة اليوت أغنية العاشق عندما تناول ديوان أحمد عبد المعطي حجازي ؟ هل يقصد قوله : «لنحذر التصوير الفوتوغرافي الذي لا يحمل رمزاً ولا دلالةً ؟»[٢]. هل يقصد هادي العلوي الذي كتب رسالة الى الحلاج عن طريق مجلة الحرية ؟ أم هو يقصدني ؟ على أية حال اذا أردت أن أجعل من رأي صادق في الشعر والأدب قضية فباستطاعتي أن أُظهر تخلفه في هذه النقطة، بناء على السطور التي كتبها.

ان صادقاً مازال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب. مازال واقعاً عند بلاغة القدماء . الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية.... الخ ومازال

(٢) انظر : ديوان أحمد عبد المعطي حجازي ، بيروت ، ط٢ ، المقدمة بقلم رجاء النقاش .

صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر. ولهذا تراه يطرب لبيت المتنبي ولا يرى المتنبي الا من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع التاريخية :

رماني الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال

فصرت اذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

مامعنى الصدق والكذب في هذين البيتين.. أهما جميلان لأنهما بعيدان عن الواقع ؟ أم ان المتنبي أعاد بناء الكينونة القائمة على هذا الإخفاق الدائم في الحياة المرتبط بطموحٍ جموحٍ في عالم خرب ؟ عندما أراد المتنبي أن يرثي أم سيف الدولة، فرثى نفسه. ان الموت ليس الا نصلاً يضاف الى نصال الدهر التي أصابته وهويواجه العالم. وبالتالي نحن أمام شكوى حقيقية. نحن أمام نفس تتعذب. أرهقها الترحال بحثاً عن المشروع الدائم الذي لم ير النور.

فقد كان شاهد دفني قبل قولهم جماعة ثم ماتوا قبل من دفنوا

ماكل مايتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

لا يتحدد الشعر بأساليبه وصوره فحسب. فاللغة المحكية مليئة بهذه الأساليب. يقول الفلاح لابنه إن الريح اليوم مجنونة. وان فرسي كالعروس. الشعر قفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم. إنه تمرد ميتافيزيقي؛ تمرد على العالم. حين يستطيل ألم الشاعر ليغدوا ألم كل واحد منا، فإنه يضعفنا في حضرة الانساني. ان صادقاً يعتقد أن الميزة الشعرية هي رسالة جمالية. لقد دحض هايدجر في وقته مثل هذه العلاقة المباشرة.

«أتدرين أي حزن يبعث المطر

وكيف تنشج المزاريب اذا انهمر

وكيف يشعر الغريب فيه بالضياع

بلا انتهاء

كالدم المراق كالجياع

كالحب كالأطفال كالموتى

هو المطر».

جرياً على رأي صادق العظم، فإن شعرية هذا المقطع للسياب قائمة على مايلي :

المزاريب تنشج وهذا غير واقعي أو المطر كالدم وهذا أيضاً غير واقعي.

لا شك أن الصورة الفنية جزء من الشعرية. ولكن الشعرية هنا تكمن في هذا الاستفهام لذات متألمة تفرض على القارئ تواصلاً داخلياً مع الشاعر، وليس مجرد

رؤية خارجية للغة. فالشاعر لا يريد أن يصف لنا المطر، فغاب المطر الحقيقي لقاء صورة غير واقعية له. وبدا جميلاً. مازال صادق في مرحلة رؤية الشعر في الجميل. أما في ماهيته فهذا مالم يهتم به بعد. فصادق يعرف على ما أعتقد أن الشعر أو الأدب لا يخضع لمبدأ التحقق وبالتالي فالتخيل ليس صادقاً وليس كاذباً. ومع ذلك ليس كل مُتخيل أدباً. لقد أراد الانسان البدائي أن يفسر الزلزال فاعتقد أن الأرض محمولة على قرني ثور، واذا ماتعب قرن الثور الأول، وضع الأرض على قرنه الثاني. وفي اللحظة الفاصلة بين عملية تغيير وضع الأرض يحدث الزلزال، هل هذه الأسطورة هي أدب ؟ طبعاً لا.

«لتكن كلمات الشاعر ضوءاً
ضوء الحامل عبء الأرض، ويبقى
في الجذر الأعمق في أقصر موج
لتكن سفراً
يترصد كل مهب
ويخالط نبض الكون، ويبقى
في الجذر الأعمق في أقصى موج
لتكن جسداً
لمحيط الهجس بوجه آخر
للانسان - بوجه آخر
للتكوين
شقاء أن تتفتح، أو ان تكبر أو أن تهجم نحو الضوء، وموت
ان تبدع أو ان تحيا
في احوال ثمود». (أدونيس - كتاب القصائد الخمس، بيروت ص ٣٢ - ٣٣).
أجل هو ذا الشعر.

ألا يحق لنا أن نتساءل عن مدى جدية نقد صادق العظم للديالكتيكيين، وتوهمه أنه يعرف ما لا يعرف غيره ؟ الا يحق لنا أن نتساءل، مامعنى إلصاق تهم بأصحابها دون أي سند، ثم يظهر بأن المُتهم هو ذاك الذي مازال يفكر بعقل قديم جداً. ماكان لصادق أن يقع فيما وقع فيه لولا أنه غارق في معمعان النقد الذي لا يقول شيئاً يزيد معرفة القارئ. أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو روائي أو فنان ودور الاسطورة الرمزي في الأدب، وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة ؟ يطلب صادق

رأي «هذا الصنف من نقاد رشدي بفنتازيا الاسراء والمعراج مثلاً» (ص١٤). ويقول أيضاً : «مارأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتبت بالوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهل الجنة والنار؟» (ص٣). انه يطرح هذه الأسئلة الاستنكارية ليدافع عن سلمان رشدي وخياله، مع انه عملياً وفي هذه النقطة بالذات يعرّض دون أن يدري بسلمان رشدي، لأنه يساوي بين جهد أدبي، مؤلفه واع لما يريد، يستمد من التاريخ والأساطير لتحقيق غرضه، وبين من يعتقد بوقائع صحيحة يؤمن بها حتى لو نظرنا اليها على انها نمط من الأساطير.

فأغلب المسلمين لا يتعاملون مع الاسراء والمعراج على أنهما حادث اسطوري، بل حادث وقع فعلاً. وقد يختلفون في الطريقة التي أسرى بها الرسول الكريم. حيث يعتقد الكثيرون أنه أسري بجسده وروحه معاً، بينما يعتقد بعضهم أنه أسري بروحه فقط. ولهذا فهم يحتفلون بيوم الاسراء والمعراج، ولاشك أن الخيال الشعبي قد أضاف الكثير الى هذه المسألة، لكنها تبقى بالنسبة الى المسلم حقيقة جاء بها نص قرآني صريح. ولأن الأمر كذلك، تصبح دراسة هذا المعتقد مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج بالخيال الضروري الهداف، الذي لا يمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه.

كما ان المسيحي يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلاً. ولأن المسيحيين يعتقدون بذلك، فقد انبرى الملحدون الأوروبيون لدحض هذه الواقعة وغيرها من المعتقدات التي تُعتبر حقائق بالنسبة الى المسيحي كولادته من روح الله، وردوها الى الخيال. بينما مامن أحد انبرى لأفلاطون ناقداً لأسطورة الكهف مثلاً.لأن للأسطورة هنا وظيفة قصد منها افلاطون البحث عن المعرفة الحقة.

لماذا انبرى صادق لدحض اسطورة ظهور العذراء مثلاً ؟ وبيّن تناقضها مع العلم وطبيعة النور ! لقد أشار ماركس في وقته الى أن المسيح انتصر لأن اسبارتاكوس انهزم ولم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله. لأنه ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي. وقد وصل البحث في الأسباب الدنيوية للدين الى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس، بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي : لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع ؟ وصادق المشتغل بالفلسفة يعرف جيداً نقد ماركس لفيورباخ الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني. كما يعرف أن نقد الكتاب المقدس ومعجزاته عند سبينوزا قد أظهرت التناقضات في التوراة، ورغم ذلك مازال حاضراً في الشرق وفي الغرب. ان صادق لا يريد أن يطرح الأسئلة الصعبة، ومازالت أسئلته من النوع الطريف الذي يمكن المرء أن يجيب عليها بسهولة.

المشكلة مع الوعي الديني ليس في اظهار تناقض المعتقد مع العلم والطبيعة، فجامعاتنا مليئة بأولئك الطلاب والأساتذة الذين يعرفون آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، ومع ذلك فإن حضور الدين في وعيهم كبير الى حد أنهم يوظفون العلم في التدليل على صحة المعتقد. لقد ساح صادق في الأرض. ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، لكن أحداً لم يره، فساءه ذلك. فقرر أن يصعد الى السماء كي يصارعها. فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت. وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي وبين معجب بترسه وسيفه الخشبي. عندها استراح واطمأن الى انه وصل الى غايته. لكن طيب الاقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً، ومازال هناك مستعرضاً عضلاته، صارخاً لا، العذراء لم تظهر على قبة الكنيسة. ويأتيه الجواب : لا العذراء ظهرت، وسنجعل من يوم ظهورها مناسبة. وهكذا يريد صادق أن يرى المعركة مستعرة بين من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالايمان والمعتقد. وكل من لا يشترك بمعركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة. أجل يريد للمعركة أن تكون بين الكواكبي والافغاني ومحمد عبده والشهيد صبحي الصالح والشهيد عباس الموسوي من جهة، وبين العقلانيين والتنويريين العلمانيين من جهة أخرى. يقودهم شخص مازالت أسئلة التلمذة في الجامعة هي أسئلته وهو على وشك دخول العقد السابع من عمره : أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الأدب في جامعة دمشق، وأستاذ زائر - حالياً - في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الامريكية وزميل مركز ويلسون في واشنطن. هكذا عرفته مجلة «الناقد».

الانتهازية يا صديقي هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين. الانتهازية تكمن في استبدال الحوار الضروري حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف. ألم يكن سهلاً على مهدي عامل، الشهيد، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني ؟ ولكنهم لم يفعلوا. لماذا ؟ ألأنهم انتهازيون ؟ أم لأنهم تصدوا لمشكلات كبرى ذات علاقة لا بالحاضر فحسب، بل وبالمستقبل ؟

كان الشهيد مهدي عامل (استشهد مهدي عامل لأنه ماركسي - شيوعي، وليس لانه تنويري ساذج) يسعى الى فض بنية المجتمع العربي عبر الكشف عن المستويات : الاجتماعية - السياسية - الايديولوجية. واستشغل العروي بمسائل الايديولوجيا

العربية المعاصرة وارتباطها بالتطور التاريخي للمشرق العربي، وكرس سمير أمين كتابته لفض العلاقة القائمة بين المركز والأطراف، وتحديد المفاهيم الضرورية لدراسة تطور الشرق الاقتصادي منذ نشوء الدولة الاسلامية وحتى الآن. بينما صادق مازال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا بوصفه باحثاً أو مؤرخاً بل منطلق من اطروحة هشة ألا وهي : أن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم.

ألم يتساءل صادق : لماذا انتشرت الماركسية والشيوعية في أوساط عديدة من الوطن العربي، بل وفي مجتمعات فلاحية وهي ايديولوجيا في النهاية أرضية مائة بالمائة؟ أليس هذا ماحصل في العراق والسودان ولبنان وسوريا ؟ ولماذا انتشرت الحركة القومية العربية التي روادها هم بالأصل علمانيون، واستطاعت أن تلف حولها جماهير واسعة. هل حال ايمانها، دون الانخراط في هذه الحركة السياسية، حركة القوميين العرب، حركة البعث، الحركة الناصرية، حركة القوميين السوريين ؟ ولماذا لم تستطع الحركة الكمالية العلمانية التنويرية نزع الاسلام من المجتمع التركي الذي مازال في أغلب قراه مجتمعاً تقليدياً مسلماً ؟ ولماذا لم تستطع تونس بورقيبة أن تنجح في القضاء على العادات والتقاليد الاسلامية رغم كل مابذله الحبيب بورقيبة من جهد ؟ لا شك أن تفسير ذلك يحتاج الى جهد كبير، تاريخي سياسي اجتماعي اقتصادي ثقافي. بل سأقول لصادق أكثر من ذلك : نحن نعرف أن الاسلام لا يؤمن بالأخذ بالثأر إذ «لا تزر وازرة وزر أخرى»، ولكن جميع القبائل المسلمة في البلدان العربية الفلاحية والبدوية مازالت تمارس هذه العادة التي عمرها الآن أكثر من الفي عام. كما أن هناك بلداناً اسلامية لا يُورث فيها الرجال المسلمون المرأة على الرغم من النص الصريح للآية القرآنية. وشرب الخمر عادة منتشرة في معظم بلدان الوطن العربية الاسلامية. وهي عادة قديمة لم يستطع الاسلام اقتلاعها. وممارسة الربا سادت في القرية السورية ردحاً طويلاً من الزمن، ومازالت موجودة بأشكال مختلفة على الرغم من تحريم الربا الصريح. هلاّ قال لنا صادق لماذا الأمر على هذا النحو. لماذا يحتفظ المجتمع بعادات تعود الى العصر الجاهلي ؟ هل نفهم الهبّة الدينية الاسلامية الآن بوصفها ثمرة الاسلام ذاته ؟ أم ثمرة شروط داخلية واقعية وعالمية ؟ لماذا هي الآن قوية ؟ ولماذا كانت غائبة في الخمسينات من هذا القرن ؟. هل نفهم نشوء الديكتاتوريات في الوطن العربي بوصفها ثمرة تخلف في الوعي وسيطرة الأساطير والخرافات. هل هناك اختلاف في الجوهر بين الدولة الشمولية الاسلامية والدولة الشمولية العلمانية ؟ أين نجد الاجابة عن

استمرار التبعية بأشكالها المختلفة في ايمان الناس ؟ أبتدخل الشيطان في آية من القرآن ؟ أم في مستوى التطور البطيء للمنطقة الذي لم يستطع حتى الآن احداث تنمية تحرره من السلعة الغربية ؟ ولماذا أنشئت الدولة القطرية العربية واستمرت ؟ كيف نفسر اجهاض التجربة الديموقراطية بعد الاستقلال ؟

هذه الأسئلة وغيرها المرتبطة بحياة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم، ليست في ساحة وعي صادق العظم. انه يهرب منها. لانها تفرض على الباحث علاقة جدية ومسؤولة. فنراه يلوذ بالتافه من المسائل وبعنتريات سخيفة لا تحمّله أية مسؤولية أمام نفسه وأمام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسها مساً رقيقاً، يدور حولها كي لا يبتعد عن اقامته في السماء التي استراح لها وفيها. هذه هي الانتهازية الرخيصة. ان صادقاً في حقيقة الأمر لا يختلف عن المسلم المتشرد والمتعصب. فالمسلم المتعصب الذي لا يعيش زمانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعاد عن الايمان الحق. فيرد عليه صادق : لا، إن مشكلاتنا ناتجة عن هذا الايمان. المنطق واحد. ذاك يقول لابد من العودة الى النبع، وصادق يقول لابد من تهديم النبع. بنية عقلية واحدة. كلاهما خارج العصر. ويريد أن نُجر الى معركته الدونكيشوتية والا فنحن جبناء وجهلة.

ولأن صادقاً يريد أن يُقنع الآخرين بجدوى ما يقوم به، فإنه يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي مروراً بكتاب العلايلي «أين الخطأ : تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد»، الخ الخ. ماوجه التشابه بين هذه الكتب ؟ هل هي الضجة التي اثارتها، أو المتاعب الدينية «التي تعرض لها هؤلاء المفكرون ؟». اذن هذا التشابه الخارجي في ردات الفعل يزيل الاختلاف بين صادق وعلي عبد الرازق، أو بينه وبين طه حسين. اذ ذاك يغدو كتاب «نقد الفكر الديني». مساوياً لكتاب «الاسلام وأصول الحكم» أو لكتاب «في الأدب الجاهلي». مرة أخرى نحن أمام منطق شكلي عاجز عن رؤية الاختلاف. اختلاف الظروف والموضوع والغاية. «في الأدب الجاهلي» لطه حسين كتاب هو استمرار لمنهج في التفكير ظل صاحبه أميناً له حتى آخر حياته. مدافعاً عن مشروع بدأه من كتابه عن أبي العلاء وابن خلدون مروراً بالأدب الجاهلي وانتهاء بمستقبل الثقافة في مصر. ينطلق تفكير طه حسين من مستوى الأدب وأساسه الاجتماعي الى تصوره للدولة وعلاقتها بالمجتمع. كل ذلك يتوسطه رأي في الدين والعلم والابداع والديموقراطية واللغة.(٣) ومشروع طه حسين هو المعادل الفكري لتطور مصر نحو البرجوازية ومارافقها من صراعات طبقية وسياسية وايديولوجية – ثقافية. ان وراء

(٣) انظر : أحمد برقاوي، طه حسين والعقلانية، دار عيبال، دمشق، ١٩٩٠.

هاجسه الثقافي، هاجس سياسي. فخيار العقلانية عند طه حسين هو خيار الدولة الديموقراطية حرية تعليم، تحديث الخ. ولهذا فإن طه حسين هو ابن الطبقة الجديدة الصاعدة في مصر، ابن أحزاب الأمة والوفد والأحرار الدستوريين. ابن الجامعة المصرية والمؤسسات الديموقراطية «البرلمان» والانفتاح على الغرب.

على مستوى رأيه الشعر الجاهلي، لم يأت طه حسين بجديد، فالعرب في القرن الثاني الهجري وبعد ذلك، شككوا في صحة كثير من القصائد الجاهلية. والراوية حمّاد نفسه قد اعترف بأنه يؤلف قصائد وينسبها الى هذا الشاعر أو ذاك. وأغلب المستشرقين دللوا على عدم صحة نسبة الشعر الجاهلي الى «شعرائه المعروفين : امرئ القيس والنابغة وعنترة وزهير بن أبي سلمى» ولكن الجديد في منهجه الذي تبناه هو : «الأدب بحاجة الى الحرية، وهو في حاجة أن لا يُعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية، هو في حاجة إلى أن يتحرر من التقديس. هو في حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتخيل والشك والرفض والانكسار. لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخصبة حقاً.. فلتكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يُدرس لفهم القرآن وتذوق الحديث فقط. وانما يُدرس لنفسه ويُقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يُؤثر من كلام».(٤) ان طه حسين يؤسس لكل قراءة بتحريرها من الجانب الديني.

ويكفي المرء النظر الى تطور النقد الأدبي وتاريخ الأدب ليكشف عن الأثر الذي مارسه طه حسين. والى جانب طه حسين كان أحمد أمين هو الآخر يقوم بقراءة جديدة للمذاهب الكلامية والتيارات الدينية الاسلامية. في «فجر الاسلام» و «ضحى الاسلام». وكان قبلهما لطفي السيد ينظر نظرة جديدة الى الاجتماع الانساني والأخلاق والمرأة والحرية والاستقلال والدستور ودور الصحافة الخ. في كل ما فعل طه حسين كان معارضاً لمؤسسة سيطرت على ثقافة مصر ردحاً من الزمن هي الأزهر. فكان من الطبيعي أن ينظر الأزهر الى طه حسين نظرة الاتهام بكل أشكال الخروج عن السياق الاسلامي. فكيف يمكن مساواة «في الأدب الجاهلي» بـ «نقد الفكر الديني». وهي فقاعة لا ندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر الى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها الىَ حد لم يعد يفكر بقضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق : ابليس والعذراء ؟

(٤) في الأدب الجاهلي، ص ٦-٦٠.

أما كتاب علي عبد الرازق، وهو الثمرة الأخيرة للاصلاح الديني، فان مكانته آتية من كونه صادراً عن رجل أزهري مسلم، دلل بالنص وبالحديث على أن الاسلام دين وليس دولة. وبالتالي فان الدولة مدنية من جميع الوجوه. هذا ما بدأه محمد عبده دون أن يعلنه بصراحة : ان تحالف الملك والأزهر ضد عبد الرازق لم يكن عملياً الا ضد سحب البساط الديني من أية دولة. بهذا المعنى لا يمكن عزل مشروع طه حسين عن مشروع علي عبد الرازق : الدفاع عن دولة مدنية ديمقراطية. لم يكن علي عبد الرازق الوحيد الذي دعا إلى فصل الدين عن الدولة. فقبله أعلن فرح انطون صراحة هذا المبدأ. ولكن أن يأتي هذا الفصل من أزهري وفقيه، فهذا ماجعل كتاب علي عبد الرازق في مصاف الكتب التي تشكل مفصلاً أساسياً في تطور الفكر السياسي العربي. طرح عبد الرازق مشكلة كبرى في عصره، مشكلة الدولة، لكن النتيجة المترتبة على قوله ان الدولة الاسلامية لم تكن تستند الى أي اساس اسلامي بسبب ان لا وجود لنظرية في الدولة الاسلامية، فالدولة شأن مدني، مما جعل الدين شأناً فردياً، ومعتقداً شأنه شأن أي معتقد آخر لا سلطة له في الاسلام.

والحقيقة أننا في أواخر القرن العشرين، انما نسعى لمجتمع يقوم على ضمان الحرية للجميع دون استثناء، عندها لا يغدو هناك أي معنى لفرض نمط من التفكير على كل أفراد المجتمع. ومجتمع كهذا قادر على نقل المواجهة الى قضية الحرية المدنية. فهل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب علي عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» لا لسبب إلاّ لأن كلا الكتابين أثارا ضجة ؟ الأول أثار ضجة السلطة والأزهر. والثاني أثار ضجة العامة فوجدت السلطة اللبنانية نفسها مدعوة لمحاكمة صادق وتبرئته من تهمة اثارة النعرة الطائفية. ان الوطن العربي من مرحلة النهضة وحتى الآن شهد ومازال يشهد اشكالاً مختلفة من زوايا الرؤيا المتعلقة بطريق التقدم الاجتماعي. شهد ويشهد أشكالاً مختلفة من ردات الفعل، سواء من قبل السلطة أو من قبل الجمهور. كما شهد ويشهد حوارات ونقاشات هادئة وعنيفة.

لقد نفى الانكليز محمد عبده الى خارج مصر بسبب آرائه. وهرب عدد من النهضويين الى مصر هرباً من عسف الدولة العثمانية. وحوكم طه حسين وعلي عبد الرازق من قبل الدولة. واعدم سيد قطب وقتل شهدي عطية وفرج الله الحلو بيد سيّاف واحد. واغتيل مهدي عامل وحسين مروّة وصبحي الصالح. وعاش غالب هلسا الشطر الأكبر من حياته خارج الأردن وعبد الرحمن منيف لا يعرف موطنه منذ أكثر من ربع قرن. ولكن لا أحد من هؤلاء الا وواجه سلطة، اما دولة أو شبه دولة في الوقت الذي

يتمتعون فيه بمكانة خاصة في وسط البشر. لا لشيء الا لأنهم انما يدافعون عن قضية تجمّع البشر حولهم. بعيداً عن العنتريات الزائفة والاستعلاء الذي لا مبرر له والضجيج الذي يسمعه ولكنه يصم الآذان. واصطناع الخصوم الذي لا يعني سوى البحث عن الفرادة. أجل، المشكلة مع صادق في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاده، فهذه مشكلة جد زائفة. المشكلة في تفكير صادق بالذات. فمن أهم اشكال النقد التي وجهت الى الماركسية السوفياتية ومن خلالها الى ماركس، تأكيدها على أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يفسر مايعتري المجتمع من تطورات، كما يفسر أشكال الوعي المختلفة بالعالم. وأنها أي الماركسية، لم تأخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار. فإن أحداً الآن لا يفكر في المجتمع أو الفكر خارج تعقيدهما والعناصر المتشابكة التي تجعل منهما بنى تحتاج الى فض هذا التشابك. فالمجتمع، أو التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية بلغة ماركس، تحتوي على عدد كبير من العناصر التي تدخل في شبكة من العلاقات السببية المتبادلة، وبحيث لم يعد باستطاعتنا أن نهمل أياً منها لدى تفسيرنا لجملة التحولات أو الثوابت الموجودة داخلها.

فالدين بوصفه عنصراً في بنية الثقافة الشرقية عامل مؤثر، ومن العوامل التي تحكم تطور وتغير الوعي ولكنه في الوقت نفسه عرضة لتأثير كبير من عوامل أخرى عالمية وداخلية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. ليس هذا فحسب بل انه يدخل في نسيج الوعي الاجتماعي الذي بدوره يؤثر ويتأثر يغير ويتغير. وبالتالي لا معنى اطلاقاً لعزله وتحويله الى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي. هذا في الوقت الذي ليس باستطاعتنا أن نتحدث الآن عن الاسلام بالاطلاق وكأنه جسم متجانس. بل لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال تعينه سواء في الوعي أو في الثقافة أو في النظرة الى العالم. فالايمان يدخل كجزء لا يتجزأ من بنية أي دين : الاسلام - المسيحية - اليهودية - البوذية الخ. والايمان شعور، لا يستند الى أي شكل من أشكال البرهان المنطقي أو العلمي. ولهذا تشكل المعجزة جزءاً من الايمان. المعجزة بوصفها شيئاً خارقاً للطبيعة، أو ظاهرة مناقضة لقوانينها، يمكن دحضها علمياً بسهولة كبيرة. هذا الجانب من وعي الناس هو أكثر الجوانب مناعة في سيرورة التغير الاجتماعي وتغير الوعي أيضاً. وبالتالي فتغيره بطيء جداً. فملايين الأوروبيين مازالوا يستمعون الى خطبة البابا بملء جوارحهم مثلاً ومازالت مؤسسات الدين المسيحي قائمة، بل ومازالت التومائية المعاصرة فلسفة تستقي من توما الاكويني - الفيلسوف الملائكي أهم منطلقاتها. ناهيك

بالفلسفة الروحية الفرنسية والشخصانية والوجودية المؤمنة عند مارسيل وياسبرز. والايمان باليوم الآخر كرغبة في الخلود مازال يشكل قناعة لدى الملايين في اسيا وأوروبا وأميركا اللاتينية.

ان انتصار البرجوازية الأوروبية الحاسم لم يقض على المعتقد الديني، بل نقله الى مستوى فردي والغى سلطة الكنيسة التي اقتنعت في النهاية بالابتعاد عن السياسة وان كانت قادرة على التدخل باسم الكنيسة بهذا الشكل أو ذاك في الصراعات السياسية. ولقد كتب لي صادق العظم رسالة وهو في براغ يقول لي فيها : أن فكرته حول التشابه بين الظاهرة الخمينية وظاهرة ليش فاليسا في بولونيا قد لاقت استحساناً هنا. فالكاثوليكية في بولونيا مازالت تلعب دوراً مهماً في حياة الناس. على الرغم من أن الطالب البولوني يدرس منذ المرحلة الاعدادية أو الثانوية مقرراً يدعى الإلحاد العلمي. وكان يوجد في الاتحاد السوفياتي قسم خاص في كلية الفلسفة يدعى قسم الإلحاد العلمي ومتاحف تُدعى متاحف الدين والالحاد. وفي آخر استفتاء بثه التلفزيون الروسي حول اليوم الآخر تبين أن ٧٥٪ من المستفتين يعتقدون به. فالجهد الذي بذلته المدرسة والجامعة والمكتبة والصحافة والدعاية لم يستطع أن يقتلع من الناس معتقداتهم الدينية. وعندما تداعى كبار ضباط الاتحاد السوفياتي السابق للاجتماع للدفاع عن وحدة دول الاتحاد استدعوا رجل دين مسيحياً لما له من تأثير على العامة ونحن نعرف أن كارتر وبوش قد لعبا على وتر المسيحية. وبمعزل عن الطبيعة الدعائية فما زال الدولار الأميركي يحتوي على عبارة : In God We Trust غير أن الذي حدد مصير المسيحية في الغرب وحولها الى مجرد ايمان وطقوس ضعيفة التأثير على عالم القيم والسلوك، ليس مجرد جملة من الأفكار التنويرية، بل الانتصار الحاسم للبرجوازية وتطور المجتمع المدني الذي لم تبتلعه الدولة، وسيادة الفردية في شروط الديموقراطية والقانون.

لقد ساعد العلم ولاشك على زعزعة النظرة الدينية والأسطورية القروسطية للعالم. ولكن العلم هو الآخر ماكان له أن يستقل بنفسه الا بعد صراع طويل ليس بينه وبين الأساطير فقط، بل بين الطبقة الصاعدة التي وجدت في العلم أهم وسائل إحكام السيطرة وبين الطبقة الاقطاعية المتحالفة مع الكنيسة. واذا عزلنا العلم عن جملة أشكال التطور الأوروبي، فإننا لا نفهم لا العلم وتطوره المستقل، ولا العلم من حيث دوره في تكوين نظرة جديدة الى العالم. فالعلم ظاهرة عالمية الآن والانسان في كل مكان يعيش منجزات العلم في الحياة. وكل يعرف أن هناك مجتمعات عربية تتعامل مع

آخر منجزات علوم الفيزياء والكيمياء والطب والهندسة والفلك الخ. والانسان العادي يتعامل يومياً مع الثورة التكنو – الكترونية. وكمبيوتر صخر دعايته منتشرة. ولكن لِمَ لمْ يقم العلم بتحطيم النظرة الايمانية – الدينية الى العالم في هذه المجتمعات ؟ من يقل ان النظرة القديمة تحارب منجزات العلم، لا يُجبْ على السؤال أبداً. فعلى الرغم من أن السعودي يذهب الى الطبيب اذا مرض، فإن اعتماده على الله في الشفاء هو الأساس بالنسبة له. وهذا حال الكثرة من المسلمين. اذاً هو يعيش في عالمين بآنٍ واحدٍ، عالم العلم وعالم الايمان. لماذا ؟

إن صادقاً يريد أن يحرره من عالمه الثاني، لابأس من ذلك ولكن هذه الرغبة تخفي خلفها جهلاً بسَيرورة التطور الشامل للمجتمع. ان العلم لا يفعل الا بوصفه جزءاً من نظام اجتماعي وليس مجرد تلقٍ لمنجزاته. وهنا بالذات تكمن ميكانيكية صادق فيما يتعلق بدور العلم في تحطيم النظرة التقليدية الى المجتمع والطبيعة والوعي. ففي مجتمع مازال قائماً على الاتحاد القبلي، ونزعة جماعية مسيطرة على تفكيره، تتحول دوله الاتوقراطية الى كابح لعملية التطور الشامل للمجتمع، وايديولوجيا تبرر كل أشكال الاضطهاد. أما الوقوف أمام اكتساب المجتمع شخصية مستقلة تجاه الدولة، وغياب طبقة صاعدة تتحول الى ذات تاريخية تأخذ على عاتقها تحطيم البنى القديمة واستمرار الانسان بتلقي آخرمنجزات التقنية دون الاشتراك في صناعتها فلن يحول العلم الى فاعل في تحطيم النظرة القديمة الى العالم. انه ولاشك سيخلق نخبة مثقفة في المجتمع تعيش اغتراباً داخله. ولكن النخبة المثقفة ليس باستطاعتها أن تُحدث تحولاً خارج مجتمع يتميز بديناميكة. من أين تأتي هذه الديناميكية ؟ أنها لا تأتي من مجرد اختراق تشكيلة اجتماعية متطورة لتشكيلة اجتماعية أقل تطوراً كما يعتقد صادق بل من فئات صاعدة اجتماعية ترى في تقدمها تقدم المجتمع ككل. وفي مجتمع يعبر فيه البشر عن مصالحهم وطموحاتهم بأشكال مختلفة خفية وعلنية، من الطبيعي أن ينصب جهد المثقفين بشكل مباشر وغير مباشر في أحد هذه الأشكال، لكن المثقف ليس باستطاعته أن يخلق على هواه مشكلات ويرفعها الى مستوى المشكلات الحقيقية. إذ عندها سيكون جهده بلا طائل.

يتوهم صادق أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي». ان هذا التصور لهو إفقار شديد جداً لاشكال الصراع الحقيقية واخراج أوساط واسعة جداً من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية. ان الاختراق الرأسمالي الغربي وبناه المعرفية للعالم الثالث هونفسه مشكلة تحتاج الى

تناول جدي، بسبب الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاختراق لمجتمعات ليست في مستوى واحد من القابلية، وبسبب ردات الفعل المختلفة على هذا الاختراق.

فصادق يعرف جيداً أن بداية الاختراق الرأسمالي الغربي للمشرق العربي ومصر قد بدأ في مرحلة مبكرة جداً. وهو الذي كان وراء اصلاحات الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. فقد دخل الغرب عن طريق التنمية الاقتصادية : السلطة، والقنصل، والإرسالية والدراسة في الغرب ثم السلاح. ولم تكن النهضة العربية ثمرة لهذا الاختراق والرغبة في أوربة المشرق ومصر، عبر خيار العلم والديموقراطية فحسب، فنشأة الاصلاح الديني والفكر القومي الليبرالي - الديموقراطي العلماني يعود الى جملة تطورات داخلية أفرزت فئات مختلفة الجنور، لم تعد ترى في حال الدولة العثمانية أي تحقيق لمصالها التي رفعتها الى مستوى مصالح المجتمع.(٥)

ثم أخذ هذا الاختراق صورة الاستعمار المباشر. فأخذت العلاقة شكل المواجهة المباشرة. لكن هذه المرة مع غاز مسلح بالتقنية المميتة والاستغلال المباشر للثروة مع ما يستتبعه ذلك من قتل ونفي وسرقة الخ. فالاستعمار الذي قضى على التطور الطبيعي للنهضة خلق كل اشكال ردات الفعل التي نشهد استطالاتها الآن. لقد تحالفت النخب المتأوربة مع الثورات الفلاحية ذات الايديولوجيات الدينية والعقلية العشائرية. واذا كانت هذه النخب من نوي الأصول الاقطاعية البرجوازية قد حددت خيارها الديموقراطي التمثيلي العربي، مع ما يرافق ذلك من حس تنوير عقلاني، غير أنها لم تستطع أبداً أن تحدد مصيرها اللاحق على هواها بعد الاستقلال، ولا مصير أوطانها في مصر والشام. لقد جاءت ردة الفعل هذه المرة من فئات خلقتها هي. فكان الهجوم عليها هجوماً على الغرب في الوقت نفسه. حتى خيار الديموقراطية التمثيلية الدستورية لم ينجح الا فترة قصيرة من الزمن. من هنا يجب أن لا نستغرب الحماسة الشديدة من قبل الناس، بمختلف فئاتهم الفلاحية والوسطى لإلغاء الدستور والتعددية الخ باسم الاشتراكية والوطن والفئات المسحوقة. فالانتقال من الديموقراطية الى الديكتاتورية لم يتم الاّ في اطار أيديولوجيا هي الأخرى علمانية. ولم يتم بدافع ديني اطلاقاً. وهو في أحد أوجهه ردة فعل على الاختراق الرأسمالي الامبريالي للشرق. ان تحطيم المجتمع المدني واقتلاعه من قبل الدولة التي أخذت على عاتقها وحدها مستقبل الوطن، قد أفقد المجتمع تنوعه الضروري الذي هو وحده القادر على خلق صراع ثقافي في مناخ

---

(٥) انظر كتابنا محاولة في قراءة عصر النهضة، بيروت، ١٩٨٨.

االاسلام بوصفه الجانب الذي لا تستطيع الدولة قهره كثقافة متجذرة في قلب المجتمع.

ان صادقاً لايريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، الا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في اوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول) العقل الغيبي الاسطوري.. لنأخذ مشكلة الدولة التسلطية في العالم. كيف يفسر صادق العظم ظهور الدولة النازية الديكتاتورية في المانيا التي بزّت جميع دول اوروبا بعلمها وعقلها العلمي ؟ لماذا ظهرت الفاشية في ايطاليا ؟ لماذا استمرت الديكتاتورية ردحاً طويلاً من الزمن في اسبانيا واليونان والبرتغال ؟ أليست الدولة السوفياتية الشمولية دولة علم وعقل عليم، ودافع منظروها عن الحقيقة التاريخية، وكتبوا آلاف الكتب لدحض الأساطير الدينية والغيبية ؟ لو دفعنا تحليل صادق الى نتائجه النهائية المنطقية لحصلنا على صورة جد كاريكاتورية لواقع الحال، الصراع الآن بين عقل علمي وعقل غيبي. اوروبا انتصر فيها العقل العلمي، والشرق لم يزل يرسف في اصفاد الاسطورة. هناك صراع وتناقض بين الغرب وبين الشرق العربي، اذاً الصراع بين نمطين من العقل، أي بين نمطين من الحضارة. اذ ان المسألة مسألة صراع أفكار. لقد غابت وقائع التاريخ عن هذا الذي استطاب الاقامة في السماء ولم يعد يرى في اشكال الصراع الفكري والايديولوجي في الشرق سوى مظهر وحيد لعملية اختراق مايسميه «التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» كما يقول هو أيضاً، عندها يغدو كل أدب جديد وكل تفكير مناهض للتفكير الغيبي ثمرة لهذه العلاقة التي يتصورها صادق بين «تشكيلة معرفية علمية حديثة غربية».. «وتشكيلة معرفية سابقة عليها».

ولهذا يستنتج صادق مايلي : «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقف رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية استنتج ان العالم الاسلامي بحاجة اليوم الى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث والرجعة»، (تصفيق حاد جداً)، هذا اكتشاف لم يسبقه اليه أحد. عفواً إنه استنتاج ارخميدسي. وجدها صادق. أرعد أبو عمرو وأرغى فأزبد. لقد كنا نياماً فأيقظنا الثائر صادق من سباتنا. ويبدو أن صادقاً معجب بماري انطوانيت التي تساءلت بدهشة : لماذا لا يأكلون البسكويت بدل الخبز الذي يطالبون به. وأعتقد ان مرض الملاريا المنتشر الآن في الصومال وعدن هو بسبب الماء الملوث وخطأهم الكبير أنهم لا يشربون البيرة بدل الماء. وهل تعرف عزيزي القارى أن سوء التغذية

سببه عدم تناول الطعام المتعدد الغني بالبروتينات والفيتامينات، واذا أردت أيها البنغلادشي والهندي والصومالي أن تقضي على سوءالتغذية هذه، فما عليك الا تناول كمية كافية من اللحم وبيض السمك والدجاج وتأكل الفواكه المتنوعة وخاصةتلك المليئة بفيتامين الثورة والعقل العلمي والتقدم والتحديث. ولا شك أن كتاب التداوي بالأعشاب قد يفيد بعضهم كافراد. مع أن هناك الآن كتباً للتداوي بالثورة والتقدم والعلم والحداثة لذلك ننصح الجميع بقراءة كتاب صادق «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، ففيه اكتشاف كبير. إنه لا يحتوي على أي فكرة من أفكار ماركس وخالد بكداش، وفيه فائض من المعلومات تتفوق على معلومات انطون سعادة والأرسوزي، ومابه حرف من «الميثاق» لعبد الناصر، أو «المنطلقات النظرية» للبعث. ويتفوق بما لا يقاس عن كل اطروحات زكي نجيب محمود. وأين منه كتاب «النزعات المادية» لحسين مروة ! وهو تجاوز لكتاب «في التناقض» لمهدي عامل وهو أغنى بكثير من كتاب «العرب والفكر التاريخي» لعبد الله العروي. وكل مؤلفات لينين المترجمة الى اللغة العربية تبدو هشة أمامه. ناهيك بأنه يتفوق بما لا يقاس على كتاب أدونيس «فاتحة لنهايات القرن» وكتاب الجمالي «عربي يفكر» وكتاب سمير أمين «أزمة المجتمع العربي».

لكن الابتهاج باكتشاف صادق العظم، الذي اعتراني، سرعان ماسبب لي هماً حول الطريقة المثلى للثورة التي يدعو اليها. لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى دون معرفة بها. فهل يريدها على طريقة الثورة الفرنسية ؟ أم على طريقة الثورة البلشفية ؟ أم الصينية ؟ أم الثورة على نمط غيفارا ؟ أم على شاكلة الثورة الايرانية ؟ أم إنه يريدنا أن نثور ثورة جوانية على طريقة عثمان أمين ؟ أم على طريقة ثورة الفاتح ؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب. وحتى لا نظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير الى أن الاكتشاف السابق وان كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجزء من الكتاب الذي نشرته «الناقد» فهناك اكتشافات أخرى ليست قليلة الأهمية. من هذه الاكتشافات على سبيل المثال لا الحصر : ان هناك صنفاً أدبياً يسمى بالانكليزية "Fiction".

«ان قوى اليمين الجديد هي السائدة والحاكمة في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا». «وان عبد المطلب اراد أن يسمي محمداً حين ولد بـ قثم على اسم ابنه الذي مات». غريب حقاً كيف استطاع أن يقدم لنا كل هذه الاكتشافات في جزء من كتابه ؟ ماذا لو اطلعنا على الكتاب كله !

ولا يحسبن المرء أن الدكتور صادق جلال العظم هو مكتشف فحسب، بل هو مخترع أيضاً. لا لم يخترع آلة لقياس التحولات في الضغط الدموي في جسم القارئ حين يطّلع على اكتشافاته، بل اخترع هذه المرة واقعة كاملة. واليكم الواقعة التي اخترعها صادق العظم فكتب يقول : «في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت الى دمشق بعد زيارة علمية الى اوروبا واميركا لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين قد أصابهم الارتباك والتلعثم والاحراج عند الحديث عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لا تدفع الا بالدولار. أصابتني الدهشة لاني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمت الطائفي في بيروت في ربيع ١٩٨٧. وبعدها بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً وبحزن أعمق، وراء نعش شهيد آخر للفكر التقدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النوع ذاته. في الجنازتين دافع هؤلاء الزملاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق الكاتب في الحياة وعن حقه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بايجابية عالية عن حقوق الانسان (العربي وغير العربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكرين والمثقفين والكتاب العزل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الانغلاق الديني وحركات التعبئة الايديولوجية الظلامية - القروسطية وقيادات الشحن الطائفي المذهبي الضيق في العالم الاسلامي عموماً وفي عالمنا العربي تحديداً وزادت دهشتي حين تذكرت ان الجماعة ذاتها من الزملاء الأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكاريكاتور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله واشادت بإقدامه وكرمت ذكرى جرأته النقدية ومواقفه الشجاعة وريشته الساخرة. دفعتني هذه المفارقة الى أن اطرح على نفسي مراراً السؤال التالي : كيف يمكن لمن فعل مافعلوا وقال ماقالوا في الدفاع عن الكاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات (الغاء الآخر) واستنكار لقمع وقتل المفكرين والفنانين الخ أن يتلعثم ويتردد ويرتبك أمام محض رواية وأمام مصير كاتب مهدد جهاراً نهاراً وفي أية لحظة بالتصفية الجسدية ؟ الجواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجاعتهم الأدبية على أقل تعديل هي الموضوعة على المحك اليوم وليس شجاعة، أي كاتب أو مثقف آخر» (ص٧). يؤسفني حقاً أن أُعرّف القارئ ان هذه الواقعة مجرد اختلاق ليس الا.

أجل لقد عاد صادق في بداية صيف ١٩٨٩ بعد اجازة بلا راتب لمدة عام قضاها في اميركا واوروبا. واستقبلناه بكل ود كصديق عزيز. لكنه عاد والضجة حول سلمان رشدي قد هدأت. عاد صادق وكان المثقفون الذين مشى معهم لتشييع شهداء الفكر وكتبوا عنهم، قد أصدروا بياناً في دمشق يدافعون فيه عن حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة ومنددين بفتوى آية الله الخميني بقتله. وأدرج اسم صادق في عداد الموقعين على البيان دون أن يكون حاضراً في دمشق. وعندها أصدرت السفارة الايرانية في دمشق بياناً تستغرب فيه ان يصدر عن بعض الكتاب «زملاء وأصدقاء صادق العظم» بياناً من هذا القبيل.

اذن من ذا الذي التقى به صادق ورآه متلعثماً متردداً مرتبكاً أمام مصير كاتب مهدد بالقتل. أهو نايف بلوز أم طيب تيزيني أم أحمد برقاوي ؟ وهو يعرف حق المعرفة موقف هؤلاء المُعبر عنه شفاهياً وكتابياً. ولم ينتظروا قدوم صادق ليعبروا عن موقفهم بالنسبة الى حياة سلمان رشدي. من يعنيهم صادق بأصحابه : فيصل دراج أم عبد الرحمن منيف أم سعد الله ونوس أم حنا مينه ؟ ترى هل يمكن أن تقع الشبهة على أحدهم بأنه يتلعثم أمام حق الكاتب في الحياة ؟ والقارئ العربي يعرف أقلامهم الشجاعة في كل الأحوال ! هل شجاعة جمال باروت وعبد الرزاق عيد ووليد اخلاصي هي الموضوعة على المحك ؟ وأسماء كثيرة غائبة من ذاكرتي الآن. (جميع الأسماء التي ذكرت تواقيعها موجودة على البيان). هل كان صادق العظم بحاجة لاختراع قصته الآنفة الذكر كي يجد مبرراً للكتابة أم انه يريد أن يوحي للقارئ بأنه الشجاع أمام رهط من الجبناء ؟

أليس في هذه الطريقة إساءة للزملاء والأصدقاء لا مبرر لها اطلاقاً والحقيقة أننا أمام أحد احتمالين : إما ان صادقاً اخترع هذه القصة عن وعي، وفي هذه النقطة، فإن ضميره الأخلاقي والعلمي هو الموضوع على المحك. أو أنه توهم هذه الواقعة ثم تعامل معها على أنها واقعة فعلية حقيقية. وعليه أن يختار أقل الاحتمالين سوءاً لشخصه الكريم.

القص الشيطاني حرب على الرواية
«آيات شيطانية» وترويض الكلمات بالدم*

وضاح شرارة

يُروى أن مرشد الثورة الإسلامية الإيرانية الأول كان في سريره وفي حجرته مساء يوم بارد ومطير لما أضاء ابنه، السيد أحمد خميني شاشة التلفزيون. فرأى المرشد الصور التي تصف حصار الجموع الباكستانية المركز الثقافي الأميركي في كراتشي، وسعيها في حرقه، فردت الشرطة المتظاهرين، وأطلقت النار، فسقط من المتظاهرين سبعة. كان هذا في اليوم الثاني عشر من شباط / فبراير ١٩٨٩. أما السبب في تظاهر مسلمي إسلام آباد ولاهور وفايز آباد وروالبندي ونمور جانوالا وكراتشي، من أنصار «الجمعية الإسلامية» (صاحبها أبو الأعلى المودودي)، فطبع رواية موسومة بوسم «آيات شيطانية»، كتبها بالانكليزية مسلم هندي وبريطاني يسمى سلمان رشدي. وتناقل المهاجرون الهنود والباكستانيون والبنغاليون، وهم كثيرون في «ولاية» لندن، على مايسمي رشدي العاصمة الانكليزية، تناقلوا خبر الرواية، وما تصرح به من هزءٍ بالمحرمات والمقدسات، فانتهى الخبر الى أهلهم في دار الإسلام. فتظاهر أهلهم، وكان ماكان من سقوط قتلى. فأذاع روح الله خميني في اليوم الرابع عشر من شباط فتوى تهدر دم المسلم الهندي والبريطاني، صاحب الرواية، وتعد قاتله بجائزة

* كما نشرت في مجلة «الناقد»، نيسان (ابريل) ١٩٩٣، ص ١٤ - ٢٠.

سنية تصرف من بيت مال المسلمين (الإيراني). فآذن إعلان الفتوى، وهي من شقين الأول فقهي أو إيماني والآخر مالي، بتعقب سلمان رشدي وهربه، وبفتور العلاقات السياسية بين الجمهورية الإيرانية، الخارجة لتوها من حربها والعراق، وبين دول المجموعة الأوربية. وبعد أربعة أشهر إلا عشرة أيام قضى مرشد الثورة الأول، وترك لخليفته على ولاية الفقيه، السيد علي خامنئي، وعلى رئاسة الدولة، السيد هاشمي رفسنجاني، ذيول فتواه هذه، وهي تكاد تكون صنيعه السياسي الأخير.

لم يكن على صاحب الفتوى، ولا على أنصاره ومن انتصرت الفتوى لهم ولإيمانهم وانتصفت، أن يقرأ رواية رشدي أو حكاياته. ولا يسأل الفقيه، القاضي في الحرام والحلال وفي اتباع الشرع أو تركه وفتنة المؤمنين، إذا قرأ مايقضي فيه بقضائه ويفتي فيه برأي. فهذا، أي سؤاله، على قياس السؤال عن شهوده الزنى أو السرقة أو الإرش والجرح أو قبض الربا، الخ. وهذه أمورلا يسأل القاضي عن شهوده إياها، فما حال المفتي، وهو لا يجلس للقضاء، ولا يسمع الشهود ولا يتثبّت من عدلهم.. بل هو يرى رأيه في مسألة قد تُعرض عليه افتراضاً وليست من الحوادث الواقعة في شيء: أرأيت إن أعتقت عبدي ولم يعلم بعتقي إياه، وكنت عنه غائباً أو حاضراً إذا شهدت الشهود على عتقه، فزنى، أيقام عليه حدّ الحر أم حدّ العبد ؟ سأل سحنونُ بن سعيد التنوخي صاحب مالك بن أنس عبد الرحمن بن القاسم العتقي، فأجاب العتقي برأي مالك : قال مالك : يقام عليه حد الحر ولا يلتفت في ذلك الى معرفة العبد. وهذه حال فتوى الولي الفقيه : أرأيت إن روى راوية خبراً فكذب فيه على الله ورسوله وملائكته وأصحاب الرسول فزعم أن الآية الواحدة والعشرين من سورة (النجم) ليست «ألكم الذَّكَرَ وله الأنثى» بل هي : (تلك الغرانيق العلى) وتتبعها : (ان شفاعتهن ترتضى) يريد بالغرانيق آلهة قريش التي سماها التنزيل في الآية التاسعة عشرة وفي الآية العشرين اللات والعزّى ومَناة «الثالثة الأخرى»، هذا الراوية ما حكمه ؟ وقد يذكر السائل، إذا قيِّض له الوقت وأمهل بخلاف وقت الفتوى المقتضب، أن محمد بن اسحاق (صاحب «سيرة ابن هشام»، وهو في «ضعفاء» البخاري ومتروكيه من المحدثين، وصاحب أول سيرة مدونة من السير النبوية) روى عن يزيد بن زياد المدني عن محمد بن كعب القرظي، قال : لما رأى رسول الله (صلعم) تَوَلي قومه عنه، وشق عليه مايرى من مباعدتهم ما جاءهم به من الله، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله مايقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يلَيِّن له بعض ماقد غلظ عليه من أمرهم حتى حدّث بذلك نفسه وتمنّاه وأحبه، فأنزل الله عز وجل «والنجم إذا هوى*

ماضلّ صاحبكم وما غوى * ومابنطق عن الهوى». فلما انتهى إلى قوله «أفرأيتم اللات والعزى * ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه : (تلك الغرانيق العلى، وأن شفاعتهن ترتضى) ؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا وسرهم، وأعجبهم ماذكر به آلهتهم، فأصاخوا له، والمؤمنون مصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زلل، فلما انتهى الى السجدة منها وختم السورة، سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيهم، تصديقاً لما جاء به، واتّباعاً لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين وغيرهم لما سمعوا من ذكر آلهتهم (...) وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله (صلعم)، وقيل أسلمت قريش فنهض منهم رجال، وتخلف آخرون ؛ وأتى جبريل رسول الله (صلعم) فقال : يا محمد‘! ماذا صنعت ؟ لقد تلوت على الناس مالم آتك به عن الله عز وجل وقلت مالم يقل لك ! فحزن رسول الله (صلعم) عند ذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كثيراً، فأنزل الله (...) أنه لم يك قبله نبي ولا رسول تمنى كما تمنّى، ولا أحب كما أحب، إلا والشيطان قد ألقى في أمنيته كما ألقى على لسانه (صلعم)، فنسخ الله ما ألقى الشيطان (...) على لسانه من ذكر آلهتهم أنها الغرانيق العلى وأن شفاعتهن ترتضى (...) وكان ذانك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسول الله (صلعم) قد وقعا في فم كل مشرك فازدادوا شراً إلى ماكانوا عليه وشدةً على من أسلم.. (عن الطبري : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثاني، ذكر الخبر عما كان من أمر النبي – صلعم – عند ابتداء الله تعالى ذكره إياه.. ص ٢٢٦ / ٢٢٧ من طبعة دار الفكر ببيروت، ١٩٧٩).

إذا سئل صاحب الفتوى مثل هذا السؤال، أتبعه بخبر ابن اسحاق أم لم يتبعه، جاز للفقيه أن يرى رأيه من غير أن يقرأ الرواية قراءة مجتزأة أو تامة. ويقوم الخبر المصوّر، وقد تناقلته أجهزة التلفزيون ووكالاته، بمنزلة المصدّق للسؤال والشاهد العدل على حقيقة ما يسأل عنه السائل، وقد يكون السائل هنا هو السيد أحمد خميني، وأصحابه من متولي أمر الاعلام والإرشاد في الحكم الإيراني الخميني. فالتظاهرات الحاشدة التي خرجت في المدن الباكستانية، ومن بعدها في بعض مدن الند ثم في قلب العاصمة الانكليزية فالعاصمة الفرنسية، تساوي عدداً لا يحصى من الشهود القرّاء. وحال رواية رشدي هي حال عيون الكتب، والأمّات منها (أي الكتب الكلاسيكية). فهذه، على زعم الرياضي والفيلسوف البريطاني برتراند راسل، هي من تلك الكتب التي لا يحتاج الأديب الفهيم الى قراءتها ليكون بها عالماً، بل يكفيه أن يسمع مايتداوله الناس

عنها فيصير في حكم قارئها. ويصدق قول راسل حتى قبل ذيوع الراديو والسينما والتلفزيون. والحق أن هذه بثت عيون الأدب والموسيقى والرقص والتصوير والسينما على أنحاء كثيرة، فأخرجتها الى الأسماع والأبصار ملخصة أو تامة، وأنهتها الى البيوت والمنازل، فلا يتكلف الراغب في الاستمتاع بها أو الإلمام تعب السفر أو حتى الانتقال من بيته الى صالة قريبة.

فاجتمع لأي كان من الناس علمان بالعيون: العلم الشائع والمتداول، والعلم المخزون في الأشرطة والملقى على رفوف محال الاسطوانات والفيديو وهو في متناول من شاء تقريباً. ولم يمتنع سلمان رشدي نفسه من الأخذ عن مثل هذا الضرب من العلم والعلماء. فتضميناته وتورياته التوراتية، كنحو انشقاق البحر لموسى (في الفصل الثامن من الرواية «بحر العرب ينشق») وبابل الزانية ودك أسوار أريحا بالأبواق (في الفصل السابع «الملاك عزرائيل») والطوفان (في الفصل الثامن)، لا يكتم الروائي احتذاءه فيها على فيلم سيسيل ب. دوميل «الوصايا العشر». ولا تحصى المواضع من الرواية التي ترد الى التلفزيون والسينما والأغنية الرائجة والسائرة، وإلى الذوق المتوسط والعام، ناهيك بأخبار «النجوم» من كل الأنواع والأجناس. و «بطلا» الرواية، جبريل فاريشتا وصلاح الدين شامشا (أو سالادان شامشا عوض صلاح الدين شمشاوالا)، نجمان من هذه النجوم، ومثلهما الأصحاب وبعض النساء. كذلك لا يكتم من أفتت فتوى خميني بقتله محاكاته عوالم روائيةمعاصرة أو قديمة كثيرة، منها عالم كافكا الذي يصدر عنه اسم شامشا (سامسا «بطل» رواية «التحول» التي نقلت الى العربية موسومة ـ «المسخ») وانقلابه الى تيس ماعز على مثال تحول سامسا الى صرصار، ويصدر عن رواية «أميركا» لكافكا التيه في أحياء لندن والبحث عن مخرج منها. ويكني الفصل السادس («العودة الى جاهلية») عن جزء من رواية جايمس جويس، «عوليس»، هو بدوره كناية عن إقامة عوليس في مغارة الساحرة كاليبسو، لكنها كناية تستعير من روايات جان جينيه وصوره، وخاصة تلك التي تدور على فكرة بالية في متاهة من مرايا، وتستعير من سينما لويس مال وفيم فاندرز («باريس وتكساس») وجان لوكه غودار (يرجع اسم «ألفافيل» ثلاث مرات) وآلان رينيه («العام الفائت بماريينباد») وآلان روب غرييه («الأبدة»)، ومن قصص ديكنز. أما «ألف ليلة وليلة» فيملأ طيرانها وفانوسها السحري وبساط الريح وجنها وجنياتها، الرواية من بابها الى محرابها. هذا الى السيرة المحمدية والمهابراتا والتوراة والأناجيل والأخبار اليونانية وأخبار الصحف،

وهذه زعم فيلسوف ألماني كبير أن قراءتها حلت محل صلاة الصبح منذ الثورة الفرنسية فاتحة العصر الحديث وتدينه بدين السياسة.

ومن بين أخبار الصحف ويومياتها الجديدة يولي «آيات شيطانية» مكانة خاصة لضربين من الأخبار : الأول يتناول خطف الطائرات، ومدار شطر من الرواية على انفجار طائرة «بستان» على يد فريق من المسلحين، وهو ذريعة الرواية وفصلها الأول ؛ والثاني يتناول «الإمام»، أي صاحب ثورة دينية يقيم في دولة غربية وينتظر انقلاب الشعب على الأمبراطورة وإطاحتها ليعود الى موطنه الأول. والضربان صفتهما الدينية ظاهرة، على مايصفهما الروائي الهندي الانكليزي. وليس «الإمام» إلا روح الله خميني نفسه، صاحب الفتوى بإباحة قتل الروائي. فليس علم خميني، أو علم مريديه وأصحابه، بكتاب رشدي، وبعض مادة الكتاب وحكاياته يدور على تناقل الأخبار وشيوعها من طرق لا تحصى، وبعضها على القتل تخويفاً وإرهاباً – ليس علم خميني بالكتاب من باب العلم الذي يطلبه قارئ يقبل على قراءة الكتاب مستمتعاً أو مستعلماً. ولا ريب في أن ماتناقله قراء سلمان رشدي، من متظاهرين باكستانيين وهنود وبنغاليين، من حكايات روايته وقصصها، لم يقتصر على خبر ابن إسحاق عن «الحرفين» اللذين ألقاهما الشيطان على لسان من يحمل اسم مهوند في الرواية فصحت نسبتهما اليه، بل تعدى الخبر هذا الى الفصل الرابع الموسوم بـ «عائشة»، حيث يروي الراوية الكثير الأوجه «صاحب الأنا الملائكية» خبر «الإمام» المنفي، والى الفصل السادس الموسوم بـ «العودة الى جاهلية» حيث خبر المبغى، «الحجاب».

وتشبه طرق النقل هذه الطريق التي انتهى منها علم «آيات» الى السيدة مارغريت تاتشر، رئيسة حكومة جلالتها السابقة. فالسيدة تاتشر كذلك ضاقت برواية الروائي البريطاني، الهندي والمسلم منشأ ومنبتاً، وأثقل عليها اضطرارها الى حماية مواطن بريطاني يصفها، في الفصل الخامس («مدينة ظاهرة لكنها غير مرئية»)، بـ «البغي ماغي»، وينسب إليها السعي في إنشاء طبقة متوسطة جديدة «من لا شيء»، أي من ناس «من غير ماضٍ ولا تاريخ»، على زعم هال فالانس، أحد محادثي شامشا على التلفون وهو في معزله في فندق محمد سفيان بلندن. وأخذت السيدة رئيسة الوزراء، يومها، على الروائي بذاءته في الكلام على الأديان كلها، والحط منها. وهي لم تقرأ الكتاب. والأغلب على الظن أن شأنها والكتاب هو شأن جورج مارشيه، أمين عام الحزب الشيوعي الفرنسي منذ ربع قرن، وكتب الكسندر سولجنتسين، القاص الروسي الكبير. فذهب الأمين العام الفرنسي الى أن رجلاً مثل سولجنتسين قد يجد ناشراً في

حكم حزبه اذا وجد قراءً، وأعرب عن عجزه عن قراءة الروسي المنفي، يومها، وعزا ذلك الى «الملل». والفرق، الضخم، بين تاتشر وبين مارشيه أن الأولى لم تكتم برمها بالروائي الهندي الأصل، لكنها لم تشر ولو إشارة خفية الى رأيها في الرواية أو الى نوقها الأدبي (والسيد مارشيه يقرأ القصص المصورة والملونة، مثل رشدي، ولو على نحو مختلف). وتاتشر وحدها حظيت، في «ايات شيطانية»، بالصفة الفاضحة التي حظيت بها، ولم يشاركها فيها شريك. لكنها لما تهدر دماً ولم تفتِ بجواز قتل. فهي أشبه بصفتها في الكتاب. فمن يسعى في إنشاء طبقة اجتماعية من ناسٍ من غير ماضٍ، من ناسٍ يرغبون في ذلك رغبة عارية ووقحة على مايقول رشدي ويتوسل الى المعنى بكلمة تفيد الشره والغلمة جميعاً، من يسعى في مثل هذا يبعد أن يصدر عن فتوى في شيء فكيف في حياة أو موت.

وخميني أشبه مايكون بصفته في الكتاب. فهو ملتحٍ ومعمم، يلبس عباءة واسعة، ويقطب حاجبيه دوماً، متوعداً ويقظاً، ويتعقب أخبار السافاك، المخابرات الايرانية الشاهنشاهية، لكنه، الى مايرى منه ومن خلقته ولباسه، «عدو الصور»، وينتظر في منفاه عودة مجيدة الى مدينة تقوم عند قدم الجبال، ويريد موت عدوه ولا يرضى بأقل منه. وهو لهذا ينتظر العودة ويدير ظهره لسدوم، حيث قُسر على الإقامة، فلا يخالط أهل سدوم ولا يعرف أهلها. وهو يحسب أن جهله بها أبقاه طاهراً، وأبعده من النجاسة، وأثبته على ماهو عليه، فلم يبدِّل ولم يتغير أو يتحول. فالتحول الى فساد : إلى صرصار في حال سامسا وإلى تيس في حال شامشا. والثورة التي يريدها الإمام ليست خروجاً على طاغية بعينه بل هي قيام على التاريخ وعلى خمرته المسكرة التي تسقي الناس التقدم والعلم والحق، فتدور رؤوسهم، وتعشى عيونهم عن التنزيل وعن الكتاب. ومن هذه صفته فلا غرو إذا جزى من وصفه بما جزى به مرشد الثورة الإيرانية الأول صاحب «آيات».

وعلى هذا فمن الغريب أن تأخذ الدهشة صادق العظم من تحبير مبدعي سلمان رشدي المقالات والكتب في الحملة على كتاب لم يقرأوه (ص ٢٢٤ - ٢٣٦). فأحمد برقاوي وشمس الدين الفاسي ونبيل السمان وسعيد أيوب وهادي العلوي وعبد الله الحسيني ورجاء نقاش وأحمد بهاء الدين، إلى اللورد شوكروس واللورد جاكوبوفيتز، وبعض الكتّاب العرب ينعتهم بـ«الصديق» وبعضهم الآخر يعظِّم «عيارهم». فهؤلاء لا «يقرأون» الكتاب الذي قرأه العظم ويكتب فيه. أي أن الكتاب ليس واحداً، في كل الأحوال، وأياً كان القراء. والدليل على تكثُّر الكتاب الواحد بتكثر قرائه، ومنهم من لم

يفتح دفتيه أو لم يره في واجهة مكتبة، الطريقة التي ينتهجها سلمان رشدي في قراءة ما يقرأ، ومشاهدة مايشاهد، وتأويل ما يؤول. فهو يختار الوجوه التي ينشئ منها الصور التي ينشئها و «يحققها» على ما يُجرى على لسان جمشيد (جوجي) جوشي، عاشق باميلا زوجة شامشا البريطانية. فلا عجب إذا اختار «القراء» المحتملون، من بين وجوه الكتاب الكثيرة، المعاني التي يفهمونها ويتأولونها. ولاشك في أن تصوير رشدي لهم، وتكنيته عنهم، وإنزاله تراثهم ومسائلهم واختبارهم من كتابه منزلة القلب والركن، تبعثهم على الإجابة، انحرفت هذه الإجابة عن سواء السؤال وسويته أو جرت عليهما. وعندما يكتب رشدي : «هذا كان لم يكن» بعد أن يقدِّم بالقول المشهور والشائع : كان ياما كان في قديم الزمان، لا يغفل عن كثرة طرق التأويل ولاعن وجوه الوقائع نفسها. فهو يحجم عن وصف «الجثث المنتفخة» التي يزعم الميرزا سعيد الأختري أن البحر ردها بعد دخول الحاج، وبينها زوجة الميرزا ميشال قريشي، الماء وراء «الكاهنة» عائشة، ويُلقي (رشدي) الوصف هذا على لسان الميرزا في حجاجه مع عمدة القرية، والعمدة من الذين مالوا الى الميرزا بعد أن فقد امرأته في الطريق فهو من خصوم المرأة - وكل هذا إنما أراده الروائي ليبطل البت من روايته وأحكامه. فيأتي العظم ويخالف الأصول التي بنى عليها رشدي عمله، ويستعجل تجهيل من يزعم مناقشتهم وكأن «جهلهم» يبطل مشكلتهم، وهي المشكلة التي ينبغي فهمها وعقلها. فلماذا يندب هذا العدد من الناس أنفسهم وأقلامهم الى الرد على «آيات شيطانية»؟ ما الذي يبعثهم عليه إن لم يكن الباعث علمهم وفحصهم الدقيق ؟ أما رفع المسألة، والحكم بأنها من غير وجه ولا مساغ، على طريقة «نقد» الدين من قبل، فيفترض أن الواقع واحد، وأن السبيل إليه هو «العلم» (الميرزا سعيد كذلك)، وأن الناس إما أن يكونوا عقلاء و«علميين» أو أن يكونوا مشعوذين ضالين فينبغي إصلاحهم وتأديبهم أو هدايتهم ولو ببعض الشدة. وهذه كلها أدوية مجربة ولم تشف يوماً علة.

لا يبعد أن تكون قراءة «آيات شيطانية» بقراءة المرشد الإيراني والإسلامي، وبقراءة مريديه، أنفذ وأجمع من تلك التي تحمل عمل القاص الهندي والانكليزي على «نقد الدولة والدين والناس». فالأولى، أي القراءة الخمينية، لا تستدرك على ماتقرأ، ولا تفترض نصاً متصلاً وتاماً، أو يسعى في التتام ويرجوه، فتقيس عليه خروق النص الماثل، وترقعها باسم النص التام والمتصل وتسمي رقعها «نقداً»، ولكي تحمل على محمل الجد ما «تقرأ»، على نحو القراءة التي تقدمت صفتها ونعتها. والحق أن عمل سلمان رشدي هذا آلة حرب ضخمة على الرواية السياسية والدينية والسلعية للعصر.

وهو آلة حرب بالمعنى الذي تفترضه الحرب وتشترطه، وبالمعنى الذي تجري عليه الالة. فالحرب اشتباك، أي أن بعض النفس يدخل في بعض الغير، خصماً أو عدواً، ويخالطه، وبعض النفس الآخر ينبغي حفظه من نفسه ورعايته منها وإلا انضم الى الغير، إما ضعفاً أو افتتاناً. وفي كل الأحوال الحرب «وحدة قياس» المتحاربين «ومعيارهم» على قول الجنرال البروسي الذي كتب في الحرب الكتاب العلم شأن ماكتبه سيبويه في نحو لغة العرب، وهوميزانهم والحكومة التي يحتكمون اليها. والرواية الرشدية تأخذ بقانون الحرب هذا، فتُوْسِع للخبر الديني، وللرواية الملحمية، ولا تزدري التناول المسرحي للقص ولتنضيد المشاهد، مثال ذلك قراءة مهوند على سرادق أعيان جاهلية الحرفين اللذين مرّ ذكرهما. فالرواية جُملة «جبهات» ومسارح، ويتنقل الراوي، على الأغلب من طريق جبريل وأحلامه وطيرانه، بينها، فاذا استوت «جبهة» وتماسك «العدو» واستقر السرد ملحمياً أو روائياً تقليدياً، «طار» رشدي اليها، وأعمل فيها الوجوه الروائية المخالفة من جوار نافر ومباين (كولاج)، ومن مراكمة شطور روائية جاهزة (باروك) يقيم بينها القاص جسوراً من التداعي، ومن خروج من سياقة السرد وتأمل فيه وفي أبطاله يحيل السياقة الى مختبر منطق ومعان على مثال ما ابتدأه روبيرت موزيل في «الرجل الغفل من الصفات» (في النصف الثاني من العقد الرابع) وسعى ميلان كونديرا في تقليبه على وجوهه وتجريده في «كتاب الضحك والنسيان» ثم في «خفة الكائن المحالة الاحتمال».

والآلة (من آلة الحرب) تجري على المحاكاة والنظير الشبه، ولو في خطواتها الأولى. فإذا تمكنت من مادتها وتسلطت عليها استقلت بمنطقها. وعلى هذا يمهد رشدي لقصه «الشيطاني»، ومزاجه ما يرجّح أنه يرد الى واقعة وما يرجح أنه هذيان وتخييل، باستعادة عاقلة ومطمئنة لماضي «البطل». فينحو السرد نحو الاجتماعيات : اليتم والتجارة والمكانة والتبني وشهوة السلطان والنساء ومحاكاة أهل المرتبة الأعلى والاختلاط.. فيكرر مرتين، على لسان فاريشتا، عبارة مشهورة أجراها شيخ الرواية الاجتماعية الفرنسية بلزاك على لسان من نصبه مثالاً للطموح والوصول والانتهاز، راستينياك، في «أوجينيه غرانديه» : «إلى الحلبة، لندن ! جاعلاً لندن محل باريس. لكن الموضعين اللذين يتلفظ جبريل فاريشتا بعبارته هذه، التي ينتحلها من بطل روائي معروف، فيهما، الموضع الأول وهو يسقط من الطائرة ويغني بغناء من مسرحية لبريشت «ماهاغوني» («أقول لك ستموت، أقول لك، أقول لك ») ؛ والموضع الثاني وهو هارب من بيت روزا دياموند، البريطانية التي شهدت قبل تسعة قرون نزول النورماند على

الشاطئ الانكليزي واجتياحهم المملكة وتشهد اليوم اجتياح الملونين الجزيرة، وقد خلفها جثة «مضطجعة في فوضى حياة بريطانية» كانت تقول له وقد اضطجع الى جنبها : كيف يمكنك أن تحبني وأنا أسنّ منك بكثير ؟ والجمع بين الموضع وبين العبارة، وهما على تباعد وتنافر، على حين أن السياقة الروائية الاجتماعية والبرجوازية موجودة فعلاً ولكن في مواضع غير الموضعين، هذا الجمع مثال على استعمال «الآلة» الرشدي : فينفك قران العلامة («الى الحلبة..» قرينة على الإصعاد والارتقاء الاجتماعيين والبرجوازيين) والحال (في الموضعين يكون جبريل إما هاوياً أو هارباً). وانفكاكهما على هذا النحو شرط لتناول مشكلة اللغة والعبارة : كيف ليُّها وصنعها لتكون حريتنا ؟ وكيف تُسترجع آبارها المسمومة ويروض نهر الكلمات المؤرّخة بوقت الدم ؟ يسأله جوجي مردداً حيرة هند سفيان : يخيل إليّ أن كل ماكنت أعرفه من قبل باطل وكاذب. ويجيب جوجي نفسه : لا علم لك بذلك أقل العلم وقدرك مغالبة الكلمات والهزيمة، فاللغة هي الشجاعة أي القدرة على تصور فكرة وقولها وتحقيقها في أثناء ذلك.

فيقع الروائي في الأثناء على بدايات الرواية الأوروبية المحدثة وهي من صور الأدب وفنونه أعمّها الى اليوم، أي على سيرفانتيس و «دون كيخوته». فسيرفانتيس كذلك كان مبدِّل علامات، ومبعِّد ما بين العلامة وبين الحال التي كانت تدل عليها الغلامة في «الروايات» (أو الثقافة) البطولية. ولعل تناول رشدي بعض أجزاء من السيرة النبوية، إلى أنموذج منتخب من مرويات شائعة في الأخبار (الحركات الدينية الخلاصية، الارهاب وخطف الطائرات) وبين المهاجرين الملونين الى اوروبا (التمييز بين الأعراق، مشكلة الهوية،الانقطاع عن الماضي..)، لعل هذا التناول يكني عن إنشاء الهوية الأوروبية الأولى وبنائها على نسبة مزدوجة ومشتبهة الى الحكايات التي سبقتها. فعلى نحو ما عمدت الرواية الأوروبية الجديدة الى محاكاة الحكايات القديمة، واستعارت منها أبطالها وصورها ومثالاتها وكلماتها لكنها غيرت موضع استعاراتها هذه من الأحوال التي تقصها، تستعيد «الآيات» بعض رسوم السيرة ورسوم الأخبار السياسية والاجتماعية الكبيرة. فهذان الضربان من الرسوم هما جملة الحكايات «البطولية» التي يروي شطر عريض من المسلمين، اليوم، العالم والعصر من طريقها وعلى حروفها (على معنى حروف القراءات القرآنية). وإذا كان لرواية محدثة أن تنشأ بين «المسلمين»، أي بين أظهر من يأخذون بجملة الحكايات البطولية ويؤولون العالم والعصر على حروفها، فعليها أن تحاكي، بدورها، هذه الحكايات، وذلك على الوجه المشتبه والملتبس الذي حاكت عليه «دون كيخوته» القصص الملحمي من قبلها. وقد يكون اختيار جبريل ملاك

الوحي والتنزيل، والممثل السينمائي الذي يؤدي أدوار الآلهة الهندية، ووجه النفس من داخل، والجامع بين السماوات وبين الأرضين، والمتردد بين الحلم وبين الحقيقة وبين المنام وبين اليقظة، وندّ الصراع والمخاصمةحتى الاعياء، والوجه الآخر لملاك الموت، المرء «غير المترجم» - قد يكون جبريل، وهذه كلها صفاته في الرواية الرشدية، عنصراً روائياً، على معنى الأسطقس من ماء وهواء ونار وطين، نظير آميديه دوغول أو فارس الحكاية البطولية والملحمية في القصص الأوروبي عشية العصر الحديث. فهو، أي جبريل فاريشتا والملك جبريل، الوصلة بين الحادثة والحادثة، وهو ميزان الانقلاب من فصل الى فصل. وما ذلك إلا لأنه جامع المعاني الروائية التي تجلوها رواية رشدي وتتعقبها حيث تتعقبها : بين القارات والتواريخ والسِّيَر والفنون وأوجه العبارة. فجبريل هذا، المخلوق الروائي، يتيح لصاحبه ما أتاحه الفارس لسيرفانتيس أي التنقل بين أوجه العالم والعصر وظهرانيهما شاهداً عليها، ومباشراً لها ولكثرتها، مستأنفاً حروفها في معانيها وحاملاً معانيها على حروفها. وقد يكون هذا هو علة صفتين مترابطتين من صفات الرواية : موسوعيتها، على شاكلة موسوعية «دون كيخوته» أو «الحرب والسلم» لتولستوي أو «الرجل الغفل من الصفات» لموزيل، وشطّاريتها إذا جازت ترجمة «بيكاريسك»، أي الرواية على وجه المسير في الأرض والاجتماع والآلات والتنقل بين البلدان والطبقات والعادات والأشياء، بالشطّارية، نسبة الى الشطّار والعيّارين الذين لم يخلُ منهم القصص البطولي المملوكي فأوكل اليهم البريد والانتقال السريع (يصدِّر رشدي روايته بشاهد من دانييل ديفو، صاحب «روبنسون كروزو»، يقول ديفو : «يقيم الشيطان في الرحلة والطعن من غير مأوى ثابت، وهذا بعض جزائه»، فالشاطر أو العيّار من جنس الشياطين).

إلى الموسوعية الشطّارية تصف «آيات» صفة ثالثة هي استشهاد الشواهد على طريقة السينما - مثال ذلك شواهد فيلم غودار «الازدراء» من «الأوذيسة»، وشواهد فيلم وودي ألن «أعد اللعب، سام!» من أفلام همفري بوغارت، فالشواهد الأخرى من أفلام إنغمار برغمان.. وقد مرَّ من قبل استشهاد رشدي «متحول» كافكا و «أوجيني غرانديه» بلزاك و «عوليس» جويس. وليست صورة المسلسل التلفزيوني إلا صدى للتنزيل المنجّم، أي الوارد أجزاءً وأحزاباً. ومثل هذا كثير في الرواية نفسها وبين أجزائها، ومعظمه معلن : شواهد من «حرب النجوم»، وأخرى من «ليلى والذئب»، وثالثة من «الرجل الفيل»، ورابعة من «أهل الفضاء».. ويمر الكاتب نفسه في الرواية على نحو ماكان مخرج مثل هيتشكوك يوقع أشرطته، أو على نحو ماكان مارسيل بروست يقول،

في اشارة الي الراوي، مارسيل. فكأن كل ماترويه الرواية مسبوق على وجه من الوجوه، وتحجّر على رسوم معروفة ومتداولة. وتُخرج الرواية الرسوم من تحجرها بتوسلها بالمجاورة بين أجزاء صور متباعدة، وليس بين الصور تامة، وبمراكمة الأجزاء وحملها على أداء المعنى المرة بعد المرة. فكأن الرواية كلها، بصفحاتها الستمائة، كناية عظيمة واحدة عن حكايات ملائكية لا تحصى. لكن الكناية الواحدة ليست كناية جامعة. فالحكايات الملائكية، أي تلك التي يصل المَلَك أو من يقوم محله بينها وتلك التي ترد الى الأسطقس المَلَكي الذي تقدم تعريفه، فطور صغيرة ونباتات شوكية مبثوثة في الأودية الوعرة والضيقة، وليست السواد العريض والجليل الذي يملأ العين ولا هي حقل السنابل المترامي الأطراف. فـ «الوحدة البديعة» أو الراوية الملحمية المتصلة التي تجلو تناظر العلامات وتواردها، وانعقادها على معنى ممتلئ، هذه الوحدة مضت وانصرمت. ولا يصح هذا، أي الحكم بانصرام «الوحدة البديعة» في حكايات المهاجرين، ورثة السير النبوية وأخبار الملائكة والجن وقصص الهجرة والأفلام الهندية و «ألف ليلة وليلة» الى أخبار الصحف عن خطف الطائرات والحركات الغالية وثوراتها، وحدها. فالرواية الغربية، والرواية لا تكون الا غربية على مذهب رشدي، لا تروي مايصح القياس عليه. فهي كذلك خسرت صورة «العسي» أو «الاسراء» التي تصورت بها، أو أوهمت بتصورها بها، في القرن التاسع عشر وقبله بقليل، وذلك يوم كانت الرواية مجلى تتام النفس على الضرورة الهيغلية. فالمهاجرون يقعون في مهاجرهم على أمثال روزا دياموند وباميلا (شامشا) وآللويا كون، عشيقة فاريشتا البريطانية، وأمها وأبيها (الذي رمى بنفسه بعد أربعة عقود من خلاصه من معتقل نازي في حجرة مصعد، على مثال بريموليفي الإيطالي صاحب واحدة من أعظم الشهادات عن معسكرات الاعتقال النازية «أسألكم إذا كان إنساناً») وعلى سيسوديا، عشيق آللويا وشريكها في الموت، وميمي ماموليان، زميلة شامشا في حواراته الإذاعية ومحاكاته أصوات الأشياء والحيوانات والبشر، و هال فالانس، وغيرهم. وهؤلاء كلهم، وهم أوروبيون بريطانيون، شطور روائية ويعيدون عن «الكمال»، ومن بديع الصنع، بُعْدَ أقرانهم المهاجرين. فأينما تلفت القارئ بعيني سلمان رشدي وقع على ماسماه الإيطالي المعاصر، جياني فاتيمو، «حقل أنقاض». فليس من جهةٍ بعدُ يسع القائم فيها، أو الناظر منها، أن يحيط بالكليّات ويلمّ بها. وعلى هذا خسر «الاستشراق»، منذ ابتدائه تقريباً، ركنه ومساغه ومبناه الذي لا يتطرق الشك إليه. والسبب في خسارته هذه وراثته، في ماورث، وحدة متصدعة، و

«نفساً شعاعاً» (قيس بن الملوح)، تتناول التمام على وجه الفكرة الكانطية – ما ينضبط عليه السعي مثالاً من غير أن يبلغه.

وعلى هذا فلا وجه لما يذهب إليه صادق العظم، إلا وجه توام «الوحدة البديعية» ووهمها، حين يجدّ في إقناع هادي العلوي ورجاء النقاش وأحمد بهاء الدين، ومن هم في «عيارهم» و «وزنهم»، بأن «الآيات» الرشدية رواية نقدية وتقدمية و «تصالحية» – على مايقال في رطانة القوم (ولهذه الرطانة نظائر في الرواية : فجوجي، التروتسكي، وباميلا، يرطنان بها، وزينة أو زينات وكيل وصديقاها الصحافي والسينائي يرطنون به). يذهب العظم الى أن الرواية «تنتهي برجوع صلاح الدين شامشا والا (سلمان رشدي – الشرح من العظم طبعاً) إلى بلده الهند وتصالحه النهائي مع والده ومع مدينته بومباي ومع عشيقةصباه (المحلية – العظم طبعاً) زينات وكيل. ولا ننس هنا أن اسم بطل الرواية في فترة الغربة الانكليزية هو سالادين شامشا. أما بعد قرار الرجعة النهائية الى الهند فقد أعاد له رشدي (في اشارة رمزية هامة جداً..) اسمه الأصلي، أي صلاح الدين شامشا والا (مع لفظه بملء الفم)» – ا هـ ص ٢٣٢ من «ذهنية التحريم». فلو شاء قارئ العظم القول إنه قرأ رواية سلمان رشدي على حرفه هو، وبقراءته هو، على نحو ما «قرأها» مرشد الثورة الإيرانية الأول ومن بعده أنصاره ومريدوه وحرسه الثوري، لما عدم الأدلة والقرائن على رغم المشاهد التي يزين بها صادق العظم، الجدلي الصاعد زمناً ومنطقاً (وهو لا تخفاه الإشارة الأفلاطونية، ولا يخفاه التنبيه الهيغلي)، صفحاته. فالمساواة بين شامشا وبين الكاتب يشهد على بطلانها، باستثناء مواضع من القص لا تتماسك الا هنيهة، اتخاذُ الروائي فاريشتا وصلة بين الفصول، ووصفُ علاقة فاريشتا بشامشا على وجه الصراع والنزاع الى الوحدة، وحضورُ الكاتب بضمير المتكلم عدداً من المواضع (موضعين على وجه الدقة)، وتسميةُ سلمان رشدي كاتب مهوند الذي عاد الى جاهلية وتشكك في الوحي باسم سلمان (الفارسي) وهو يعلم أنّ السيَرَ تسمي مثاله باسم غير هذا الاسم. هذا إلى ماتقدم زعمه من انفكاك قران العلامة بالحال، وهو حكم أو أصل عام في الرواية الرشدية. أما أن زينات وكيل «محلية» فينهض بخلافه، وليس نقيضه على ماكان قال العظم في لغته الجدلية والنقدية التي ترتب الصفات أو التحديدات نقائض أو متناقضات (ص ٣٢٤ وص ٣٥٢)، كتابتُها «الهندي الطيب»، وتعني به الهندي الميت، على مثال قول الجنود الأميركيين بفييتنام أن الفييتنامي الطيّب الذي يصح ودّه هو الفييتنامي القتيل. واللغط الذي أثاره كتاب وكيل، وهو كتاب روائي يكني به رشدي عن كتابه هو وينسب

اللغط الى العنوان خاصة وذلك شبيه بمثار اللغط في حاله، مصدره جهره منذ العنوان باضطراب الهوية وتقلقلها وردها الى ما لايصدق الكلام عليه إلا مجازاً واستعارة، فهو كتاب في «حدود خرافة الأصالة». فالهندي، شأن الإسلامي والعربي، لا تتماسك صفته، ولا يستقيم الكلام عليه، إلا بحمله على لغة تليه. وتجيء بعده ويعقبه، أي على لغة تترجمه. وهذه حال «المحليات» عامة. وتقوم «آيات» من محليات المهاجرين والمحليات البريطانية مقام الترجمة هذه، أو محاولتها، على نحو ماكانت رواية «دون كيخوته» من القصص البطولي بمنزلة الترجمة. وإنما جبريل، الملاك و «البطل» الروائي، رجل «غير مترجم» على مايقول رشدي فيه، بخلاف شامشا، لأنه عامل القص والسرد، وعليه بمناه - فهو من العوامل على مايقول النحويون في أحرف الجر ومواضع البناء والإعراب، فلا معنى لها يخصها من غير ماتعمل فيه وعلى حدة منه. وقد يكون هذا السبب في انقطاع الرواية بعقب انتحار فاريشتا، فلا يبقى إلا العودة الى البيت. فإذا كان البيت هو بومباي، أو زينات وكيل وصحبها، فبومباي، شأن مؤرخة الفن الهندي (الآري، والمغولي، والبريطاني، على ماتقول المؤرخة) والطبيبة والمناضلة، مدينة مترجمة كذلك ومصنوعة صناعة ثانية ؛ أبنيتها تحاكي ناطحات السحاب، وصالاتها وأفلامها تحاكي «المرتزقة السبعة» و «قصة حب»، وأصحاب الملايين يستوردون حياتهم.. وهذا لا معدى عنه ولا مناص. فإذا شاء جبريل ألا يُرى النَّوْران اللذان يؤديهما معاً، على شاكلة بومباي وزينات، فما عليه إلا اتقان «توليفه»، وعليه أن يتكلم ووجهه الى«الفرا غ» أي الى متخيَّل متجسِّد آخر (هو مهوند في سياقة من الكلام)، وعليه الثقة بصنيعه وبقدرته على إنشاء الصورة الغائبة بالمقص وبالورق اللاصق على نحو ما يُصنع «ترافلينغ» سينمائي، وهو «هاها غير بساط الريح». وهذا كله، الى مثله كثير، يجعل اللفظ «بملء الفم» لغواً وجعجعة، ويُنزل «الإشارة الرمزية» الهامة والركيكة عن عرشها الذي مازال يحسب الكاتب الدمشقي أن الإشارات تتربع عليه. فليس وراء الصنع إلا الصنع. لكن الفرق بين الصنائع وطرائقها واسع وكبير. فالصنع، والوجه الى «الأصيل» و «المحلي»، لا يصنع إلا «الإمام»، وسياساته، والتهامه الشعب، ومديحه الموت شأن قائده فريق المستولين على الطائرة «بستان»، ولا يصنع إلا الكاهنة عائشة، وإيقانها بانشقاق بحر العرب أمام الحاج. أما الصنع الذي يتوجه إلى آخر، أو الى غيرٍ، ليس بعين ولا بموجب أي ليس كوناً حقيقةً (المحلي والرمز والفم الملآن) بل هو عامل إضافة وترتب ونسبة، مثل هذا الصنع (والكلام) يصدق وصفه بالحر والإنشاء. أما إذا كان الصنيع يجري على مثالٍ حقيقي، ومتجسد في غير التخييل والغياب، فمصيره الى التقليد و «المثاقفة»

العينيّة وإلى الاستيهام ونزيفه. وما يقوله رشدي، ويحققه في روايته، إنما هو صدى لما ردده فرويد طوال أربعة عقود : العرض المرضي هو كلام الغير الطاغي محل كلامي وفي جسدي ويكون الشفاء بانتصاب مكلِّم (المحلل أو من يقوم مقامه) يرد الكلام على متكلمه وصاحبه فلا يتوهم المتكلم أنه إنما يتكلم عن وحي يوحيه إليه الغير الممتلئ كوناً وأصالة.

حين يتناول أبو سمبل، كبير أهل جاهلية وزوج هند وباعث مهوند على التلفظ بالحرفين الغريبين، مهوند بالكلام ويقول فيه: حين ينظر الى الأشياء لا يرى السطوح والجهات بل يرى ماهيات ؛ والسطوح والجهات هي الطريق التي تتكثّر منها الأشياء وتستوي أفراداً وجواهر وأشخاصاً أما الماهية فهي حدُّ الوحدة. ويمثل الراوي على مابين جبريل، ملاك الوحي والتنزيل و «الأنا التي ابتدعها الحلم»، وبين مهوند بقصة ممثلة بيضاء تؤدي دور امرأة سوداء في مسرحية لشكسبير، فلما دخلت المسرح وصارت تحت أبصار النظّارة تنبهت الى أنها لم تزل تحمل نظارتيها، ولما كانت لم تسوِّد يديها لم يسعها إخراجهما من كمَّيْ الثوب ورفعهما الى النظارتين ؛ ويعقب جبريل على المُلْحة فيقول : «آي آي آي، وهذا شأني، يسألني مهوند الوحي ويلتمسه مني وأنا ممثل أبله، ما أدراني، أنقذوني !». ويسأل جبريل المعلَّق في الهواء : «من أنا؟»، ويجيب : أنا الثقل في البطن، أنا الملاك الخارج من سرّةِ النائم فأخرجتُ جبريل فاريشتا، أما أناي الأخرى، مهوند، فهي طريقة {مهوند} في الاستماع مسحوراً، وسرتي الى سرته مشدودة بحبل من نور، فمُحال القول من منّا يحلم الآخر، فنجاري نحن الاثنين التيار على وجهتين متضادتين على طول حبل السرّة. وإذ يعقد الكاتب مقارنة طويلة بين فاريشتا وبين شامشا، في الفصل السابع (الملاك عزرائيل)، ويسأل : هل يجوز القول إنهما ضربان مختلفان من أنا واحدة ؟ ينكر على السؤال معيار التفريق هذا لأنه يثبت الأنا متجانسة، ومتصلة المعدن وغير هجينة، أي يثبتها «مفهوماً متوهماً».

قد تعني هذه الشذرات، والحكايات الكثيرة التي تعج بها الرواية تحقيق هذه الشذرات ومثيلاتها، أن ماتسعى الرواية في هدمه هو وحدة الواحد حيثما تتصور هذه الوحدة، وعلى أي وجه تصوّرت. والدِّين أصلب صورة للوحدة وأقواها، والإسلام من بين ديانات التوحيد أشدها قطعاً في أمر التوحيد، أي في الحمل على الواحد. ومثل هذا الحمل على الواحد يُعضل إمكان الجِدّة ويجعلها ممتنعة ومحالة. فالجِدّة شيطانية، وهي نسخ للخلق الإلهي لأنها تُنزل غير الخالق الواحد منزلة المقتدرعلى الإيجاد والتحقيق.

لذلك فالجدة تبعث على القلق والاضطراب، وتؤذن بيد الشيطان وفعله. ولا تنفك الرواية تسأل : كيف يولد الحي من الميت ؟ والجواب كثير كثرة طرق الموت ومسالك الولادة. لكن هذ الكثرة تفترض كلها، من وجه أو آخر، القبول بالسقوط والمرض والتحول، أي أنها تفترض استقبال الشيطان، والرضوخ للترجمة، والخروج من النفس الى اليتم حالة مقيمة. وليست أجزاء الرواية الكبيرة : السقوط، قدوم لندن، لقاء روزا دياموند وموتها،مهوند وجاهلية، حكايات الهجرة، «الإمام»، «الكاهنة»، لندن على حروف التهجئة (الأولندي....) وحرف التحول من حال الى حال، الرحلة الى البحر، المبغى، حصار الموتى، اليتم والرشد – ليست أجزاء الرواية هذه الا أحوال الاستقبال (استقبال الشيطان) والرضوخ (للترجمة) والخروج (من النفس)، ومقاماتها جميعاً. وتختلف ضروب القص وتترجح بين سرد تقليدي، قوامه الوصف من خارج ومن داخل (النفس) يكني عنه رشدي بالكاميرا، وبين محاكاة الاستيهام والهلوسة. ومن الضرب الأخير ريكاميرشينت، عشيقة جبريل التي رمت بنفسها وبأولادها من «السماء» أي من أعلى طبقة في ناطحة سحاب ببومباي، لما تركها فاريشتا، فريكاميرشينت لا تحضر الرواية إلا على وجه التذكر المحموم أو الطيف المتحلل. وبين السرد اليقظ، الموضوع في الأغلب على الحكايات التراثية والدينية الصريحة بما فيها أخبار الماضي القريب أو حكايات الهجرة وبين محاكاة الاستيهام، ألوان من السرد كثيرة ينبغي إحصاؤها ربما بالقياس على أحوال الملاك وعلى صور العلاقة به. فمن طريق الملاك، ومن طريق أطواره التي تقدم عدَّ بعضها، تنقسم النفس، وتتقلب في أحوال المرض والسقوط واليتم، وتطلق نازعها الى الاستغراق في وحدتها البديعة أو تتأدب بأدب مدافعته.

سلمان رشدي في المنظور العربي

مناقشة لكتاب "ذهنية التحريم"*

د . عبد الرزاق عيد

بعد غيابه سنوات في رحلة علمية بين أوروبا والولايات المتحدة، يعود إلينا المفكر الراديكالي المعروف الصديق الدكتور صادق جلال العظم بكتابه «ذهنية التحريم» الصادر عام ١٩٩٢ في سلسلة كتاب «الناقد» .

إن نصف أو أكثر من نصف الكتاب ينطوي على مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات والمداخلات التي قام بها الباحث خلال السنوات الأخيرة .

أما النصف الثاني فهو مخصص لبحث جديد وغير منشور سابقاً ، يتناول بالدراسة النقدية والأدبية والتأريخية المقارنة أدب سلمان رشدي وروايته الفائقة الشهرة «الآيات الشيطانية» تخصيصاً .

ويعلن المؤلف عن منهجه في الدراسة ، بأنه منهج مضاد للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه عربياً واسلامياً ، ويقصد بالمنهج المضاد «منهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع» .

---

* كما نشرت في مجلة «الحرية» ، ٢٢ / ٨ / ١٩٩٣ ، ص ٢٤-٣٨ و ٢٩ / ٨ / ١٩٩٣ ، ص ٣٧ -٤٠ .

ويقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بيّن له أن رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات «تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً» .

هكذا يضعنا الدكتور العظم ، منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة ، أمام حكم قاطع يصادرعلينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية «تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ» لأننا ، وفق هذا الحكم ، سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين !

ولعل الدكتور العظم هو أول من يدرك أن إطلاق الأحكام ليس إلا خصيصة منهجية تميز نهج ذهنية التحريم ، وإن إطلاق الأحكام القيمية (ايديولوجية كانت أم سياسية أم أدبية فنية) إنما تم تجاوزها كأداة منهجية في الممارسة النقدية والفكرية المعاصرة ، وأن إطلاق الحكم ، إذا كان ضرورة يقتضيها منظور البحث ، فلابد من أن تكون نتيجة للبحث وليس مصادرة أولية سابقة على البحث الذي يتطلب مراحل ضرورية تبدأ بالفهم ، فالشرح ، فالتفسير ، ثم الانتقال الى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحيل دون الفهم الواحد ، والاستنباط الواحد فالحكم الواحد ، لأننا بذلك ندخل نفق الاسقاط وليس فضاءات التأويل والدلالة التي تتيح لنا تفحص المستويات المتعددة والمتنوعة المتصارعة والمتناغمة بين البنية الخارجية والداخلية للنص ، أو ما يسميه الجرجاني بـ «المعنى الظاهر والمعنى الباطن» ، لكي نبلغ المعنى الكامن وراء الكلمات ، من أجل الوصول الى البنية التكوينية للنص بمستوياته الدلالية المتنوعة .

هذه الاشارة المنهجية استدعاها المنهج المضاد للدكتور العظم ، الذي تعامل مع «الآيات الشيطانية» كوثيقة فكرية ، تماماً كما تعامل معها خصومه ، وهكذا كثرت «الفتاوى» ، وقلت القراءات ، وتحولت مقاربات النص الى شكل من أشكال السجال الفقهي الذي يحرم ويجرم ، ويحلل ويبرئ ، وتحولت «الآيات الشيطانية» من نص أدبي تخييلي إلى وثيقة للاتهام أو البراءة ، مولدة ثنائية الكفر والايمان ، ليصطبغ النهج المدان من قبل الباحث ، ومنهجه المضاد بهذه الثنائية .

إن مداخلتنا هذه ستقتصر على محورين ، المحور الأول مناقشة آراء الكاتب بالرواية ، أي الحوار حول مقاربة النص نفسه ، والمحور الثاني سينطلق في مناقشة آراء الكاتب ، من وجهة نظر مدرسة القارئ بوصفه مواطناً مدنياً يعيش زمناً تاريخياً ، والقراءة بالنسبة له هي فعل اجتماعي بمقدار ماهي فعل فردي .

يقوم الدكتور العظم بتقسيم بحثه عن سلمان رشدي وحقيقة الأدب الى فصلين ، الفصل الأول «عربياً وتاريخياً» والثاني «أوروبياً وأدبياً» .

وفي الفصل الأول ، ينعي على الكتاب العرب تورطهم في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه ، وإنهم تناولوا كتاباً هاماً بخفة واستهتار ، كما أنهم عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق لاهوتي وواعظ وعالم منطق ، بدلاًعن أن يكون فناناً وأديباً وروائياً . ويقدم الكاتب مداخلة نظرية قيمة حول طبيعة الأدب والفن وعلاقتهما بالواقع والخيال ، والصدق والكذب ، متناولاً خصائص الابداع الشعري من خلال عرض آراء النقاد العرب القدماء ، والفكر الأدبي العالمي .

والمشكلة الثالثة التي يعرض لها ، تفنيده لوهم الكتاب العرب ، بأن الغرب قد حمى رشدي ، فيورد أمثلة كثيرة على المواقف العدائية التي اتخذت تجاه رشدي ككاتب مؤيد لحركات التحرر الوطني . والمشكلة الرابعة هي الأهم ، نعيه على النقاد العرب عدم احترامهم لعقل القارئ بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في «الآيات الشيطانية» . ليتوقف عند مناقشة «حديث أو رواية الغرانيق» التي أثارت التشنيع على رشدي ونعته بأبشع النعوت ، فيورد نصاً للطبري يبرهن من خلاله أن رشدي لم يختلق ، بل رفع رشدي رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها ، وحولها إلى أدب روائي رفيع .

ويمضي الباحث كاشفاً عن المرجعية التاريخية الوثائقية من كتب التراث لكل الاشارات التي اعتبرت تشكيكاً بالوحي والقرآن من قبل رشدي ، مثل إشارة رشدي الى تشكيك عائشة بالوحي ، بقولها للرسول بعد زواجه من زينب بنت جحش «ماأرى ربك إلا يسارع في هواك» تعليقاً منها على الآية القرآنية التي أجازت للنبي الزواج من زينب .

ويعرض لمشكلة سلمان الفارسي وعبد الله بن أبي سرح وتحريفه لكتابة الوحي ، وعملية الدمج الفني التي قام بها رشدي بين الفارسي وابن أبي سرح ، ومن ثم الاختلافات حول جمع القرآن ، وموقف الفرق الاسلامية من ذلك ، والعلاقة بين الكهانة والنبوة، والآيات التي تزخر بها السور المكية وسجع الكهان .. إلخ من المشكلات التي استند إليها رشدي في روايته المعروفة . والمشكلة الخامسة يعرض فيها لآراء محمد أركون والموقف من المقدس ، ليقدم نصوصاً قيمة من التراث الاسلامي كانت قد تجرأت على المقدس دون أن يترتب على ذلك ما نشهده تجاه رواية رشدي .

أما المشكلة السادسة ، فإن الكاتب من خلالها يدرج رواية رشدي في تراث نقدي عربي اسلامي وتنويري عرفناه مع طه حسين وعلي عبد الرازق وكتابه ذاته عن

«نقد الفكر الديني» ، وإن العالم العربي والاسلامي خلال هذا القرن لم يكن على هذه الدرجة من الانغلاق الظلامي . ويخلص الى أن رواية رشدي تطرح علناً الأسئلة ذاتها التي طرحناها على أنفسنا ، مثل : كيف التعامل ، عند نهاية القرن العشرين مع الكمية الهائلة من الروايات الاسلامية والقصص القرآنية والمنقولات التراثية ، المليئة بالخوارق والعجائب والمفارقات واللامعقولات ، إن الجهد النظري الفكري القيم الذي يسوقه الدكتور العظم ، لاشك أنه يشكل استمراراً متواصلاً لعقله النقدي التنويري الذي اختطه لنفسه عبر مشروعه القيم الجديد «نقد الفكر الديني» .

غير ان الملاحظة الرئيسية التي ستشكل مدخلنا لمناقشة هذه الآراء ، ان رواية «آيات شيطانية» لم تكن إلا متكأ لطرح الدكتور العظم لمشروعه الفكري الخاص ، وقد لمس تقاطعات انتجها ظاهر خطاب النص ، فمضى متحمساً حماساً شديداً لرشدي ينافح عنه ويدفع الشبهات والتهم باخلاصه الشديد لمشروعه الفكري ذاته . أما الفصل الثاني «أوروبياً وأدبياً» ، فإن الكاتب يمضي بحماس أكثر إفراطاً في الحديث عن الرواية ، معتبراً أن الغرب تعامل معها بلا مبالاة أدبية ظاهرة . ويفسر عدم الاهتمام هذا بحكم تقريظي حاسم ، لأن «الآيات الشيطانية» جاءت «عملاً أدبياً عابراً للقارات والثقافات والديانات والحضارات والطبقات واللغات في زمن فلسفي فكري أوروبي تسيطر عليه الشوفينية الثقافية الضيقة والنزعات الأصولية المحافظة» .

وليبرهن على ذلك ، فهو يقوم بعقد مقارنة بين رواية «الآيات الشيطانية» وأدب فرانسوا رابليه ، حيث يرى أن الخصائص التي تجمع بينهما هي تماماً «خصائص الأدب النهضوي التنويري النقدي الهادف» . كما يقوم بعقد مقارنة بين رشدي وجويس ، حيث يعتبر رشدي هو جيمس جويس الاسلامي إذا كان نجيب محفوظ «بلزاك» العربي .

ويلاحظ أن الاثنين اتخذا من الماضي إطاراً أو هيكلاً عاماً ، جويس عبر معارضته للملحمة «الهوميرية» ورشدي الملحمة «المحمدية» الاسلامية . كما يقارن بين رشدي وبريشت وجان جينيه (ص ٣٨٧) .

ليس في وسع هذه المداخلة أن تحيط القارئ علماً بما ساقه الباحث من دلائل وقرائن ومقارنات . فالبحث على درجة من الغنى والتنوع في مادته لا غنى للقارئ من العودة إليه .

ليس في وسع القارئ الذي يشارك الكاتب منظور رؤيته المعرفي إلا وأن يعبر عن اعجابه وتقديره للجهود القيمة التي بذلها .

لكن ليس في وسع الباحث المتمعن بهدوء ورزانة إلا أن يثير مجموعة من الاشكاليات المتصلة بالقراءة التي قام بها الباحث للنص .

فالباحث المعجب الى حد الافتتان بسلمان رشدي يوظف كل طاقاته الذهنية والوجدانية والعاطفية لاضفاء المشروعية على الأداء الوظيفي للرواية حيثما تبدلت زوايا الرؤية .

فالكاتب ، للدفاع عن الموقف الوطني لرشدي يطابق بينه وبين شخصية «صلاح الدين شامشا» الذي يعود الى الوطن للتجذر ، بل ويستخدم معرفته بحياة الكاتب الشخصية الذي يعود للمشاركة بدفن أبيه ، ليطابق بين الحدثين ، في الوقت الذي لسنا بحاجة الى معلومات خاصة لنعرف بأن رشدي لايزال في لندن وفي حماية البوليس الانكليزي ، أو على الأقل فإن رشدي غير قادر للعودة الى الوطن ليس بسبب السلطات الديكتاتورية ، بل بسبب الشعب الذي يريد رشدي أن يكون كاتبه النهضوي والتحريري.

ليست هذه الملاحظة هي الأهم ، بل المهم أن الرواية ذاتها تختتم متنها الحكائي بعودة «شامشا» ، والعودة هنا تتويج لاستعادة طبيعته الانسانية، بعد أن لحقها التشوية والتمسيخ على يد البوليس الانكليزي ، أو بالمحصلة العامة كان التمسيخ ثمناً لطموحه في أن يكون مواطناً انكليزياً من الدرجة الأولى .

إن رحلة صلاح الدين من الوطن الى المنفى ، ومن المنفى الى الوطن ، هي التي تشكل المحور الرئيسي للرواية ، أي أنها - بلغة التقنية القصصية - هي مركز التبئير السردي لتقاطع وتشابك الأحداث .

لو أن الرواية قد اقتصرت على هذا المحور ، لقدمت نصاً روائياً مكتملاً بذاته ، لا يقل في محاكاته الهجائية عن رواية كافكا «المسخ» التي هي ليست قصة قصيرة ، كما يشير الدكتور العظم في كل الأحوال .

إن الإيحاء بالصلة بين صلاح الدين شامشا" و «غريغوري سامسا» ليست اهمالاً للبعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي ، بل إن الصلة قائمة في وحدة الكينونة التي يسحقها ويفصلها عن طبيعتها مجتمع وثنية السلعة .

لعل المعادل المجازي المشخص بصورة «المسخ» هو أرقى معادل لفكرة ماركس عن الاغتراب الذي يمزق الشخصية الانسانية ويفصل بين الكينونة الطبيعية والأنا الاجتماعية للإنسان ، وكثمرة لفصل المنتج عن انتاجه ، وتحول البضاعة الى صنم .

وإذا كان لوسيان غولدمان ، قد شخّص صورة البطل الروائي في أدب كافكا

تحت صيغة «نوبان الشخصية» كمعادل للمرحلة الامبريالية في تاريخ تطور الرأسمالية، متابعاً تشخيص لوكاش لصورة «البطل الاشكالي» في المرحلة الرأسمالية، الأولى ، فإن «صلاح الدين شامشا» يمثل استمراراً لـ «سامسا» كافكا ، لكن في زمن تدويل العالم عبر الرأسمال متعدد الجنسية العابر للقارات . وهي المرحلة الثالثة في تطور الشخصية الروائية التي تنضوي تحت صيغة «ضياع الشخصية» كمعادل لمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وفق غولدمان .

إن العلاقة بين «سامسا» كافكا و «شامشا» رشدي هي علاقة التطور النكوصي للشخصية من مرحلة «الاضمحلال والنوبان» الى مرحلة الضياع التام لكن موضوعة الضياع عند رشدي تقارب من منظور عالم ثالثي وتتلون بخصوصياته وأشكال اتصاله بالعالم الغربي وما تنتجه من معاناة خاصة تتميز عن معاناة ابن المجتمع الغربي الذي رصده كافكا .

إن عيش اللا معقول بمعقولية جامدة وباردة، تثير الدهشة ليس من غرائبية اللامعقول بلا واقعيته ، بل تثير الذهول من درجة واقعيته التفصيلية عند كافكا ، وتثير قهقهة الرعب تجاه الكوميديا السوداء التي تتغلغل في الأسلوبية الساخرةلرشدي . إن الهجاء المرير الذي يسكن «النص الكافكاوي» بصمت قبوري هادئ ورزين ، يتحول الى هجاء صاخب كرنفالي مهتاج كأنه رقص فوق الجثث عند رشدي .

وإذا كانت حالة انفصال الأنا الاجتماعية عن الأنا الطبيعية (ماركس) تتمثل فنياً بصورة الاضمحلال والنوبان وتحول «غريغوري سامسا» الى حشرة تنزوي تحت السرير وتلقى لها الأطعمة من قبل أفراد الأسرة السادرين ، فإنها عند رشدي تتمثل بصورة «التيس» الذي له قرون وأظلاف ، وهو بالمحصلة قادر على مقارعة الخطوب ، ومن ثم فإن الخروج من حالة الضياع «التيسي» ممكن ، فثمة ملاذ لاستعادة الطبيعة الانسانية ، باستعادة الوطن والأب والحبيبة .

والبعد الهجائي الساخر والتهكمي المدوي يتبدى في علاقة التناظر القائمة حول فكرة التحول ، فالتحول من هندي الى بريطاني من الدرجة الأولى ، يعادله التحول الى «تيس» من الدرجة الأولى ، حيث تبلغ الفكاهة السوداء ذروتها ، أن يقبل هذا التيس أن يعيش في بيت «زوجته» بغرفة مجاورة ، لغرفة نومها الذي يشاطرها اياه عشيقها بل إن العشيق يعترف بوجود «شامشا» في الوقت الذي تصر على أنه قد مات في حادث الطائرة ، وعندما يحاول لأسباب انسانية أن يزور العشيق الزوج ، فإن الزوجة تعبر عن استنكارها ، قائلة للعشيق : «لم يبق إلا وأن تدعوه لمشاطرتنا فراشنا» .

إن حالة الاغتراب والاستلاب الانساني الذي يعيشه «شامشا» ليس استلاباً انطولوجياً ، ليس وضعاً انسانياً كما لدى كافكا، بل هو استلاب واغتراب تاريخي ووطني ، يجد حلاً لمشكلته الانسانية ، باستعادة الهوية الوطنية . وهكذا فإن «سامسا» كافكا و «شامشا» رشدي ، يتطابقان في صياغة المشهد الإنساني ، من المنظور الغربي (كافكا) والمنظور العالم ثالثي (رشدي)، والفارق بسيط ، إنه الفارق بين «السين» و «الشين» ، لكن سامسا يوحي بشامشا ، وشامشا يوحي بسامسا ، ليتوحد المنظوران في تقديم شهادة هجائية مريرة لصورة العالم في المركز الكوني . إنه مركز التدمير التدريجي للإنسان «نوبان فاضمحلال فضياع» ، تلك هي صورة الإنسان التي أنتجها الأدب الغربي ، من البطل العملاق (الحضارة اليونانية) الى البطل الأخلاقي (العصور الوسطى) إلى البطل الاشكالي الباحث عن القيم في وسط منحط (الرأسمالية) إلى مرحلة فقدان البطولة في قرننا العشرين ، مرحلة بحث الانسان عن ذاته في وسط مشيأ ، الى ضياعه التام في عالم فقد المعنى ، واذا كان ثمة معنى ، فإنه يكمن في امتلاك الذات ، عبر امتلاك الهوية الوطنية وانتزاعها من أشداق صنم كوسمو بوليتاني لا يرى في «شامشا» إلا ملعقة ، وهذا هو معنى «شامشا» في اللغة الهندوستانية ، كما يشير الدكتور العظم .

و «شامشا» إذ يشارك «سامسا» مأساة الوجود والمصير المشوه والمسخ ، لكن لديه فرصته التاريخية في استعادة الذات الوطنية ، التي كانت قد فقدت معناها تماماً عند «سامسا» حيث لاملاذ ، فالبشر – وفق منظور كافكا – ليسوا سوى فقاعات تنفجر الواحدة تلو الأخرى فوق مستنقع يسمونه الوجود . هذا هو المحور الرئيسي في رواية «آيات شيطانية» ولا نظن أن الدكتور صادق يختلف معنا في هذه القراءة الدلالية ، بغض النظر عن درجة اتفاقه أو اختلافه – حول الصلة بين «شامشا» و«سامسا» سيما وأنه يتلمس العلاقة والصلة بين المؤلف (رشدي) ، وشخصية «صلاح الدين» . ولابد أن القارئ لم يتلمس بعد التمايزات الجدية بين ماسميناه القراءة التي تحول النص الى وثيقة فكرية من خلال اعتماده على ظاهر الخطاب ، وقراءتنا التي نطمح أن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية في نظام الخطاب ذاته .

إن هذه الموضوعة ستبرز جلياً عندما نتطرق الى المحور الثاني في الرواية ، وهو محور شخصية «جبريل فاريشتا» .

شخصية «جبريل» تمثل خطاً سردياً موازياً ومعادلاً دلالياً مناظراً لخط «صلاح الدين شامشا» ، وهذا الخط هو مصدر الجدل حول الرواية ، وما نجم عنها من

تفاعلات وردود فعل ومناقشات ، هي التي تشكل بحق التطور الفريد والحدث الفذ الذي لا سابقة له في التاريخ الحديث ، وليس الرواية ذاتها كما يذهب الصديق العظم . لأن الرواية فيما نرى ليست أكثر أهمية وقيمة فنية وابداعية من «أطفال منتصف الليل» و «العار»، ونتمنى أ لا نكون قد ارتكبنا خطأ مماثلاً عندما غامرنا في الحكم قبل اظهار البينة على ماندعي .

لكن مايستدعي هذا القول ، هو السياق الذي نحن في صدد تناوله ، وهو شخصية «جبريل» ، الذي نرى أن مصدر الاتهامات والتشنيعات والفتاوى التي صدرت بحقه ، التي لها مايبررها في نموذج الشخصية ذاتها وحركة رويها في بنية العمل الروائي ذاته ، والتي هي مصدر كتاب الدكتور العظم على الأغلب .

فهذه الشخصية على مدار النص الروائي تشكل نموذجاً للبطل «المضاد» ، المناظر في فعله وحركته ومجموع صلاته بالزمان والمكان روائياً لشخصية «صلاح الدين» ، كنموذج للمثقف الوطني المأزوم في وعيه الشقي بين الانبهار بالغرب ، ومن ثم الخروج من هذه الأزمة باكتشاف الوعي بالهوية والانتماء بالضد من شخصية «جبريل».

فـ «جبريل» ، ومنذ البداية ، نكتشف أنه مضاد لاسمه كملاك ، بل هو شيطان رجيم ، قفز من الوحل ولا يعلم إلا الله ماذا يحمل معه من أوبئة جلبها معه وهو يتسلق الى الأعلى ، على حد تعبير صديقه «ريخاميرثانت» .

«وميرثانتش تخاطبه عندما تجسدت له من قلب الغيوم «مشكلتك أنك بحاجة دائماً الى من يغفر لك . والله وحده يعرف سر تلك العقدة .. وهو وحده يعرف لماذا تهجر وتبتعد دائماً بهذا الأسلوب الاجرامي دون أن يحملك أحد وزر ماتفعله» .

والمؤلف نفسه يحدثنا منذ الصفحات الأولى ، عن جبريل الذي التهم الأسرار اليونانية والرومانية التي تستند الى مبدأ كلية الخلق وتجسدات الآلهة .. وإنه انتقل الى دراسة الثيوصوفية عند «آني بيسانت» ومذهب وحدة الكون وحكايات الآيات الشيطانية في المرحلة الأولى من السيرة النبوية والتشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته الى مكة منتصراً ».

فالسقوط المقدر لـ «فاريشتا شمشا» و «صلاح جبريل» كان السقوط الملائكي الشيطاني الذي لا ينتهي .. ولم يعد أي منهما يتذكر تلك اللحظة التي ابتدأ يتعرض فيها لعملية التحول تلك .

فتجربة المنفى تنطوي على مستويين ، ملائكي وشيطاني ، وكل منهما (جبريل

وصلاح) كان مقدراً لهما أن يحملا في مسار التجربة البعدين معاً حتى حدث التحول والانفصال .

فتجارب صلاح الدين في لندن مسخته الى شيطان حقيقي في صورة «تيس» لكنه استعاد طبيعته الانسانية الخيرة الملائكية بمغادرة المدفن الشيطاني ليعود الى الوطن . بينما جبريل القافز من الوحل الى الأعلى ظل يحمل وباءه الشيطاني على مسار الرواية لينتهي بالقتل إنتحاراً .

فشبكة التناظر الدلالية التي تختزل الترسيمات السردية لحركة الأفعال والأحداث للشخصيتين تتكشفان ، على مستوى الحقل الدلالي ، بمجموعة من الأطروحات والأطروحات المضادة .

تبدأ فانتازياً ، والرواية منذ الصفحات الأولى تتفتح على فضاء فانتازي - بالتعارض الدلالي بين الشيطان والملاك .

وعلى مستوى العلاقة بالفضاء ، وهو هنا الحيز «اللندني» تتبدى العلاقة - المضادة بين الانتماء (صلاح الدين) واللاانتماء (جبريل) وعلى مستوى الزمن بمستواه التزامني ، أي راهنية الحدث ، تتبدى الأطروحة والأطروحة المضادة في إزالة الفاصل بين الحلم واليقظة (جبريل) وبين الماضي القريب والحاضر (صلاح الدين) .

أما على مستوى علاقة التزامني بالتعاقبي، أي تاريخية الحدث الراهن ، فإننا سنلاحظ بأن حركة الزمن الذي تتحرك فيه شخصية «صلاح الدين» هو زمن محدود يتصل بماضي الشخصية القريب علاقته بأبيه وبمدينته (بومباي) وصديقته (زينات وكيل) من جهةولحظة الزمن المعاش في لندن ، حيث المسار الزمني لا يتجاوز العقود .

أما علاقة التعاقبي بالتزامني بالنسبة لـ «جبريل» فإنها تتحرك في مجال فانتازي غائب ، بين زمن الوحي وزمن العيش في لندن ، وعلاقة التناظر هنا تتحقق عبر ذاكرة هذيانية مريضة لـ «جبريل فاريشتا» .

فجبريل ، هذا الشيطان المنبثق من الوحل ، الحامل لأوبئة شتى، الذي يعش زمناً وهمياً يمتد من الماضي الى الحاضر ، والذي يهجر ويبتعد بأسلوب اجرامي يشير الى نوع من اللا انتماء الى *الفضاء - الزمن - الفعل*» المتطلع الى الغاء الفاصل بين اليقظة والحلم ، والذي يعيش بحمى غريزية منحلة تخوله لأن «يضاجع أخته دون أي شعور بالذنب» ويأكل لحم الخنزير لأنه فقد الايمان بالله الذي لم يستجب لتضرعاته بالشفاء ، عندما كان مريضاً ، جبريل هذا المضمخ بالنتانة والانحلال والفم الكريه ، لم يجد خالقه سلمان رشدي نفسه مصيراً له أفضل من قتله .

إن سمات شخصية جبريل ، ليست استنتاجات أخلاقية نخلص إليها كقراء ، بل هي سماته في حركة رويه السردي في متن النص الروائي ذاته .

إنها منظومة القيم والسيماء الذهنية والأخلاقية التي تحقق على مستوى التوضع الركني لشخصيته في بنية العمل الروائي «الآيات الشيطانية» .

وعلى هذا ، فالخطاب الروائي الذي يشير الى مجمل الاشكالات المتصلة بالتراث والمقدس والقرآن والوحي والنبي والصحابة ، إنما هو نتاج لسيلانات ذاكرته المريضة المفعمة بالنتانة والقبح والتشوه السلوكي والخلقي والروحي .

ولعل من بديهيات صياغة الشخصية الروائية أن يكون هناك تطابق وتناغم بين السيماء الذهنية والبسيكولوجية والسلوكية للشخصية .

ولا نظن أن هذه البديهية غائبة عن وعي روائي كبير كرشدي . وعلى هذا ، فإن مجمل انثيالات الذاكرة التي تنداح على شكل فصول في الرواية (ماهاوند – العودة الى الجاهلية) لا يمكن إلا أن تكون امتداداً للبعد البسيكولوجي المهزوز ، والسلوكي الوضيع «لجبريل فاريشتا» ، ومن ثم لابد من النظر إليها على أنها أحد الأبعاد المدانة في الشخصية ، سيما وأنها تشكل على مسار الرواية البطل المضاد ، لشخصية صلاح الدين التي اتفقنا على البعد الدلالي الذي ينطوي على الوطني التحرري ، وعلى معنى الانتماء بوصفه الملاذ الملائكي للتمسيخ الشيطاني الذي عاشه في لندن .

وعلى هذا ، فإن انتهاك المقدس في الرواية ، إنما تم من قبل شخصية مشوهة وضيعة ومدانة بالنص ، وليس بالاحتكام الى منظومات قيم أخلاقية أو فكرية خارج النص ، فما كان أمام الكاتب أن يختار لها مصيراً سوى القيام بالقتل قتل «سيسوديا والليلوياكون» ومن ثم قتل نفسه ، «بعد هجمة من هجمات مرضه العقلي» ، كما يقول السارد الذي هو الروائي نفسه في «الآيات الشيطانية» .

وعلى هذا ، فإن أول من أفتى بالقتل للقائل بـ «الآيات الشيطانية» هو الكاتب نفسه ، عندما دفع به الى الجريمة والمرض العقلي ومن ثم الانتحار .

والخميني بفتواه بقتل الكاتب لم يفعل سوى أنه أقام توازياً بين النص والواقع ، ومن ثم طابق بين الكاتب وأحد أبطاله ، وهذه ليست بدعة في النقد الأدبي ، فالدكتور العظم نفسه أقام هذا التطابق ، لكن مع شخصية أخرى ، وهي شخصية «صلاح الدين».

وعلى هذا ، فهل يسعنا القول بأن فتوى الخميني تندرج في إطار مشكلات النقد الأدبي عندما طابق بين المؤلف و «جبريل» ، في حين كان عليه أن يطابق بين المؤلف و «صلاح الدين» ؟ !

تلك هي النتيجة التي تترتب على التعامل مع النص الأدبي كوثيقة فكرية ، حيث يغدو مشروعاً التنديد والتشنيع الذي قام به النقاد العرب ، مادام الكاتب نفسه قد بلغ تنديده بـ «جبريل» حد دمغه بالجريمة والفساد والتشوه والمرض العقلي الذي يتوج بالحكم عليه بالموت .

ووفق هذه القراءة ، وهي قراءة تنطلق من نظام علاقات النص ذاته ، ونظام خطابه ، تغدو كل المحاولات التي قام بها الدكتور العظم لاثبات صحة الوقائع التاريخية التي يحيل اليها خطاب «جبريل» الهذياني عديمة المعنى ، أو بصيغة أخرى وكأنها إضفاء للعقلانية والمنطق على خطاب يقدم نفسه روائياً بوصفه خطاباً هذيانياً مشوشاً يعكس اضطراباً عقلياً لشخصية مزرية ومقيتة ، ومن ثم ، فإن أية محاولة للحديث عن فكر نهضوي تنطوي عليه «الآيات الشيطانية» ، استناداً لموقفها من هتك المقدس ، إنما هو إحالة على خطاب مدان من قبل الكاتب ذاته ، عندما يسوقه على لسان شخصية ملتاثة ، وبالتالي تغدو المقارنة مع رابليه وجويس وبريشت عديمة المعنى أيضاً . أين هي المشكلة إذن ؟

المشكلة تكمن في النص ذاته ، الذي حمل القلق والاضطراب والتشوش ، ومظهر ذلك يتبدى في :

١ - إن المحورين اللذين بنى عليهما الكاتب أحداث روايته كانا محورين متوازيين ليس بينهما تداخل أو تفاعل أو تناظر دلالي كما لدى بريشت ، وبالتالي فإن المقارنة التي قام بها الدكتور العظم مع بريشت لا تجد مصداقيتها في الرواية ، حيث التخلي عن الوحدة الأرسطية عند بريشت يستعاض عنها بإيقاظ ذكاء القارئ أو المشاهد الذي يريده بريشت أن يكون ملاحظاً واعياً وناقداً لا متفرجاً سلبياً ، وذلك عبر التقاط التناظر الدلالي بين المشاهد ، في حين أننا لا نلحظ هذا التناظر بين محوري «جبريل / صلاح الدين» . إلا عبر تمايز الموقف من المنفى ، وليس عبر تناظر الأفعال والأحداث ، كما هي عند بريشت .

٢ - هذا التوازي أدى إلى ضياع «الديالوغ» وهيمنة «المونولوغ» ، فليس هناك تقاطع حواري بين المحورين ، حتى انه كان من الممكن أن تكون الرواية روايتين دون أن تعاني الرواية من التمزق أو الخلل أو العنت ، كان من الممكن أن تكون هناك رواية رحلة «صلاح الدين» . وقد لاحظنا درجة تماسكها التكويني البنيوي، ورواية لرحلة «جبريل» يمكن لها أن تستعير الإطار (الجويسي أو الفوكنري) مادامت هي رحلة الحلم عبر الذاكرة .

٣ – هذا التوازي قاد الى تواز آخر في عقل «جبريل» بين الحلم واليـقظة ، حيث لحظة اليقظة المعاشة بوقائعها وأحداثها لا تقنع القارئ بقدرتها على بعث هذه الأحلام المتصلة بالنبوة والوحي والقرآن .

أي ان العلاقة بين التعاقبي والتزامني علاقة مفككة ليس هناك أي رابط بنيوي بينهما ، بل العلاقة بين الطرفين تقوم على الالغاء المتبادل ، فلحظة الحلم التي تستحضر لحظة الوحي ، تلغي لحظة الواقعية التي يستدعيها اليومي المعاش . فتتحول الى أضغاث أحلام لا يربطها بالحالم نفسه ، سوى مايستدعيه اسم «جبريل» من إيحاءات .

ومن الواضح أن تأسيس علاقات سردية بنائية ، على الاشتقاقات اللفظية وإيحاءاتها المجازية لن تتيح إلا قيام بناء هش وواهٍ وآيل للسقوط .

٤ – هذا التوازي القائم على الإلغاء المتبادل دفع باتجاه نوع من الثنائية لا تتيح أي شكل من أشكال الترابط الجدلي الحواري ، حيث افتقاد العلاقة بين المحور الأول والمحور الثاني ، سيؤدي الى نوع من تنمية الديالكتيك الذاتي لكل نسق على حدة ، مما يؤدي الى إغلاقه ، من ثم ضياع الحوار الذي عبره تنفتح امكانية تعدد الأصوات ، مما يدفع بالأطروحة والأطروحة المضادة خارج النص ، ومما يجعل من النص اطروحة واحدة ، تجد مضادها في ماتثيره في وعي المتلقي . وهذا يفسر الى حد كبير ذلك الجدل القائم على الاتهام والتشنيع وعنف الأحكام ، لا على الحوار ، الذي يمنح النص تجدده اللامتناهي عبر انفتاحه على الاحتمالات والقراءات ، وقدرته على تجديد نفسه باندراجه في تناص مستمر . لأن القراءة في الحالة الحوارية تغدو إعادة انتاج للنص ، ومداخلة عليه تغنيه وتنوعه ، بينما الاسقاط والأحكام تلغيه إذ تحجمه .

الفصل الوحيد في الرواية الذي يتمتع بدينامية التطور الدرامي الحواري التعددي هو فصل «عائشة» حيث صراع الآراء ، بين «عائشة / الزوج ، الزوج / الزوجة» .. إلخ .

لكن حتى فصل «عائشة» لا تربطه ببنية النص الشاملة ، سوى المناخات العامة للرواية ، أي انه لا يتوالد في نسيج العناصر التكوينية التي تتيح له أن يكون مداخلة حوارية إضافية على النص ، إلا على مستوى القول الايديولوجي للرواية .

٥ – هذه المتوازيات أدت الى جعل الكثير من المقاطع السردية في صيغة فصول الرواية ، تتراصف متجاورة متضايفة ، دون أية ضرورة داخلية تمنحها تشارطها السببي ، وعليتها البنائية التكوينية .

مما يدفعنا الى القول دون القلق من مغامرة اطلاق الأحكام ، في أن الروائي «رشدي» ، قد عانى ارتباكاً جلياً في مقاربته لأحداث روايته .

فمن جهة ، يريد أن يشرع أسئلة في وجه المقدس ، ومن جهة أخرى يسعى ليتوارى وراء شخصية منحلة تهذي بهتك المقدس ليتجنب مساءلة الرأي العام الذي سيصدمه هذا الهذيان ، وليختبئ وراء القول الفني بان آراء الشخصية وأفكارها ليست بالضرورة هي آراء المؤلف وأفكاره . هذه المراوغة الفنية الفذة التي أجادها نجيب محفوظ ، أخفق فيها رشدي حيث بلغ نوعاً من الابتذال في فصل «العودة الى الجاهلية» وحديثه عن بيت حجاب للدعارة ، مما لا يرقى الى مستوى الفن الرفيع ، القادر على تفكيك المقدس من داخله عبر زرعه بألغام الأسئلة الكبرى التي تزعزعه من جذوره ، كما يفعل نجيب محفوظ .

وهكذا يمكن أن نخلص الى أن الكاتب نفسه قد ساهم في إثارة هذا اللغط الخارج على النص، عندما أثار القضية التراثية ، إثارة خارجة على نظام النص ومنطوقه الروائي ، بل بدا انه جعل من روايته متكأ لشن حرب ضد المقدس عبر وسيط منحل (جبريل) حتى اننا اذا حذفنا كل ما يتصل بالاشارات الى التراث لما وجدنا أي خلل سيخلفه هذا الحذف .

إن الروح النهضوي كان يتطلب نموذجاً نهضوياً قادراً على صياغة منظور نهضوي لطرح رؤية نهضوية ، عبر إنشاء شبكة من العلاقات التي تسمح بتعدد الأصوات ، والتي تتيح للمنظور التراثي حقه الكامل والمشروع بأن يصطدم كأطروحة بالأطروحات الأخرى ، وعندما تتمكن العلاقات الروائية بحضورها الكهنوتية للمقدس ، عندها يتمكن النص من حمل خطابه النهضوي بجدارة لا إنتاج ثقافة الفتنة التي وجد بها الإعلام الغربي فرصته السانحة ليلعب بـ «الآيات الشيطانية» وفق مصالحه وأغراضه وأهوائه

كان يمكن لنا أن نقوم بدراسة تطبيقية تحليلية لجمل العوامل المشكلة لبنيةالرواية ، لكننا آثرنا أن يقتصر تناولنا للعناصر الداخلية للرواية من خلال التماس مع اطروحات الدكتور العظم في قراءته واستنتاجاته .

وفي هذا المحور من الحوار ، سنركز على الآثار الخارجية للرواية وتفعالاتها ، المتصلة بالوظيفة التي أدتها ودرجة راهنيتها وأولويتها من منظور سوسيو – معرفي – دلالي ينطلق من أن فعل القراءة واعادة انتاج النص في علاقته بأفق انتظار القارئ لا يقل أهمية بالنسبة للنص ، عن انتاج علاقات النص ذاته الذي ناقشناه آنفاً .

إن أول قراءة على هذه الدرجة من الاهتمام والشمول والتركيز لرواية «الآيات الشيطانية» من منظور عربي كانت قراءة الدكتور العظم في «ذهنية التحريم» .

بل ربما هي القراءة الوحيدة التي تندفع حتى النهاية في تبني الرواية بحماس شديد فنياً وجمالياً وفكرياً ، من قبل باحث له وزنه ومكانته المرموقة في لوحة الثقافة العربية .

ومن المعروف أن الباحث - بمعظم نتاجاته السابقة - لم يكن يولي النقد الأدبي الأولوية في شغله ومشاغله الثقافية والفكرية ، بل يمكن القول إن معظم ماكتبه الباحث ينهض بوصفه اطروحة مضادة ، أو ما أسماه بـ «المنهج المضاد» ، هذا الأمر أضفى على كتابته حرارة السجال وحيوية راهنة تمتح دفقها من الاشكالات المعاشة كهم وطني وقومي وحضاري ، حيث هذه الهموم الكبرى ككليات تتشق عن عيانيتها الملموسة والمباشرة المتصلة بالخاص واليومي . ولعل كتابه «نقد الفكر الديني» ، يقدم مثالاً فريداً على أول محاولة يسارية - وإن كانت لاتزال في بداياتها المتمركسة - لنقل الخطاب اليساري من طرح المشكلة الفلسفية حول أولوية الوجود على الوعي بعموميتها من خلال الكتابات الماركسية السوفيتية المترجمة ، الى الحفر عن معنى هذا السؤال الفلسفي بالتراث القومي للأمة من خلال التراث الاسلامي . أي في الوقت الذي كانت فيه الأحزاب الماركسية العربية تلقن أعضاءها المقولات الفلسفية حول النظرة المادية للعالم ، بينما نظرتهم الحقيقية لتراثهم الديني والثقافي والقيمي لا تختلف عن أية نظرة تقليدية ، أتى صادق العظم لينقل هذه الكلية الفلسفية المجردة الى المشخص العياني في التراث الديني ، ليحدث صدمة ضد المقدس الإيماني ، بما فيه القائل بأولوية المادي ، مما ترك أثراً كبيراً على جيل يساري بكامله ، عاين مباشرة ماذا يعني القول بهذه الكلية العامة عندما تصطدم بموروثه الثقافي الخاص والمحدد .

وهذه مزية تمنح خطاب العظم تفرداً نوعياً في الخطاب الفكري اليساري العربي . وهاهو ، بعد أكثر من ربع قرن ، يواصل مابدأه بالروح الراديكالي نفسه وبالشجاعة العقلية ذاتها ، حيث يبرهن على عمق وجذرية نزعته التنويرية التي لا تتلجلج أمام انداح الظلام . فهو من أولئك القلة الذين لا يمارسون أرجحة الجذع على ايقاع دربكة المنعطفات والمنحنيات وتلويات العارض والطارئ . وتأرجحات التيارات والملل والنحل ، أي أنه لا يحمر وجهه خجلاً من ماضيه ، لأنه ليس في هذا الماضي ما يخجل ، يكفيه أنه كان صادقاً وأصيلاً . لكن تقديرنا واعجابنا بأصالة وصدق تجربة الكاتب لن تمنعنا من إثارة عدد من الأسئلة والتساؤلات .

وأولى هذه التساؤلات التي تثار في هذا السياق، تتعلق بالأداء الوظيفي لرسالة الفكر وقدرته على انتاج الوعي المطابق بواقعه .

وإنتاج الوعي المطابق يستدعي في أول مايستدعيه تحديداً استراتيجية الأولويات لتي يطرحها الواقع على الفكر ، أو مايسمى باللغة السياسية تحديد الرئيسي والثانوي في لحظة تاريخية محددة .

وهذه الاستراتيجية تنطلق في أول ما تنطلق من استراتيجية مدرسة القارئ ، بوصفه مستهلكاً ومنتجاً للنص في آن واحد ، وأن أي عدم اكتمال في النص لا يزيد أهمية عن عدم اكتماله بقارئه . فالنص لا يكتمل الا بقارئه . فكما انه ليس هناك رسالة بلا مرسل ، فليست هناك رسالة بلا متلقٍ .

من هذا المنظور ، هل تستحق «الآيات الشيطانية» هذا الاهتمام من قبل مفكر عرف عنه نزعته الحوارية والسجالية مع المشكلات الأكثر راهنية وسخونة وأهمية ؟

من خلال ترتيب فصول الكتاب «ذهنية التحريم» يظهر لنا أن الباحث لم يكتب منذ أربع سنوات سوى ماكتبه عن سلمان رشدي . وفي هذه السنوات، مرت أحداث كبرى غيرت وجه عالمنا ، دولياً وعربياً . فعلى المستوى الدولي كان انهيار ما سمي بـ «النظام الاشتراكي» ومن ثم شحذ السيوف والرماح للإجهاز على الفكر الماركسي والتقدمي وعلى كل ما يمت الى عقل التنوير والتقدم بصلة ، وعلى المستوى العربي كانت «حرب الخليج» التي كرست الهيمنة الاميركية على المنطقة العربية ولأمد غير منظور .

هذه الانهيارات الكبرى جعلت العقل العربي يقف مشدوهاً ومذهولاً إذ يراقب حطام وأنقاض كل ما حققه على مستوى الوعي القومي والوطني والاجتماعي ، ليجد نفسه عند درجة الصفر ، عقلاً مثقوباً عبر كل طبقاته الاركيولوجية ، حتى بدا أن أي حديث حول الجمال والفن والأدب والشعر والرواية والثقافة ليس إلا لحناً جنائزياً لأمة تلبس كفنها وتنتظر حسن الختام .

لقد انهزمت الأمة عسكرياً وسياسياً ، ولم يتبقَّ سوى اختراقها روحياً عبر تقويض هويتها الثقافية والحضارية ، وهنا ظهر تراث الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة .

لقد تمكن الأميركان ، في زمن نظامهم العالمي الجديد - وبسرعة مذهلة - أن يقوضوا كل منجزات الفكر التحرري الوطني العربي بكل تياراته - الدينية الاصلاحية والليبرالية والقومية والماركسية ، أي تقويض كل المنجزات التي حققها العرب منذ بداية يقظتهم ونهضتهم في القرن التاسع عشر وحتى الآن ، أي العودة الى درجة الصفر ،

حيث تبدو الأمة اليوم وكأنها لا تملك من أمر تاريخها سوى ماضيها ، لحظة القاع التي تعود بها الى زمن تشكلها الأول . لقد قام الغرب بعملية تجريدها من كل المكتسبات العقلية التي أعطاها إياها في سياق تدويل رأسماليته للعالم .

فالغرب الذي أخذ كل شيء من الجغرافيا لـ (نهب الثروات) ، يقوم اليوم باستعادة التاريخ الذي أدخل فيه العرب ، تاريخ الحداثة العقلية (فكرية وثقافية) ، حيث لن يخلف من حداثته سوى بضاعته وسلعته ، وبدون مقابل ، أي السلعة وليس العقل الذي أنتجها . فإذا كان انفتاحنا السابق على الغرب قد كسبنا مقابل بضاعته بعضاً من ثمرات عقله ، فاليوم يريد تجريدنا حتى من هذه المكتسبات ، فدمرها تدميراً ليعيد عالمنا العربي الى صورته الأولى ، الصورة التي يريدها عن الشرق الاسلامي المفعم بالتصورات الغيبية ، والمحكوم بمثيولوجياته وتعصبه وأهوائه القروسطية .

هذه الصورة التي يريدنا الغرب أن نكون عليها ، ألا تفسر الضوضاء الإعلامية الصاخبة التي أطلقتها وسائل إعلامه وهي تتحدث عن «الآيات الشيطانية» ..؟

الفتاوى ، المظاهرات ، الضحايا ، أليست ثمرة الإعلام الغربي عن «الرواية» ، وليست الرواية ذاتها التي لم تكن قد قرئت بعد ؟

أليست الأحكام التي أطلقت على الرواية من قبل المثقفين والكتاب العرب ، هي ثمرة ماسمعوه وطالعوه في وسائل الإعلام الغربي ، وليست ثمرة قراءتهم للرواية كما لاحظ الدكتور العظم ؟

هل يراد من هذه الفتنة الثقافية ، سوى إشاعة وتعميم ثقافة الفتنة ؟

إن عصر الإعلام ، هو الذي أعاد إنتاج «الآيات الشيطانية» وفق منظور إنتاج ثقافة الفتنة . لقد كان الإعلام هو المداخلة الأكبر على النص ، ليصوغ قارئاً للنص وفق سطوته.

بعد انهيار العالم الاشتراكي ، أراد الغرب أن يبرهن على أن العالم الرأسمالي هو أفق التاريخ وذروة تطوره ، فكان لابد من الانقضاض على بلدان التحرر الوطني لتقويض كل امتدادات وتأثيرات صورة العالم الذي يحكمه الصراع الطبقي ومايترتب على هذه الحقيقة من مفاهيم وأفكار وتصورات ، لتحل محل هذه الحقيقة ، إثارة لصراعات عرقية ومذهبية وطائفية ، هذا ماحدث في ما كان يسمى الاتحاد السوفييتي ، ومايحدث في يوغوسلافيا وما أحدثوه في العراق . فبدلاً من صراع التيارات الفكرية الاجتماعية ، يحل صراع القوميات وما قبل القوميات (الأقوام) والطوائف والأعراق والمذاهب ، لغسل دماغ العالم الثالث من امكانية وعي أن الأفكار والمبادئ هي ثمرة علاقات البشر بواقعهم المادي ، ثمرة صراع المصالح والطبقات.

فالغرب أراد أن يثبت أنه مركز التاريخ ، وما خارجه هو خارج التاريخ ، ولابد من صياغته وفق الصورة الغربية عنه (أخلاط وأجناس وأعراق) محكومة بأنساقها الجوهرية الثابتة وأفكارها الأزلية القابعة في مخيلات اجتماعية على شكل مثالات وأوهام محكومة بالقطيعة القائمة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان .

ولقد تمكن الغرب فعلياً من إعادة العالم الاسلامي الى صورته الأولى ، وتجليه في مخيلتهم الاستشراقية وفق توضعه في زمن الحروب الصليبية .

لقد قام الغرب بأكبر مؤامرة لا أخلاقية في التاريخ ، عندما اغتال كل القيم المدنية والتنويرية التي أشاعها في العالم الاسلامي والعالم الثالثي بشكل عام ، بفرضه الهوية التراثية الخالصة على هذه الشعوب .

فالعالم الاسلامي يبدو اليوم بلا تيارات مدنية مؤثرة وفاعلة ، إنه عالم يرتد الى صورته الأولى التي يريده الغرب أن يكون عليها ، حيث تترسم الصورة :

١ - التيارات المدنية التنويرية - العلمانية - الديموقراطية - العقلانية «قومية ويسارية» غدت بلا جذور اجتماعية ، فعليها أن تلتحق بصورة الحداثة السلعية لا بالعقل الذي أنتجها .

٢- اسلام شعبي وطني ، مذل ومهان بكرامته الوطنية والقومية من قبل الغرب . ومذل ومهان بكرامته الاجتماعية والسياسية والحقوقية ، من قبل أنظمته الطاغية .

٣ - اسلام رسمي ، تصوغ لوحته الأنظمة التابعة للغرب .

٤ - إسلام سياسي نكوصي ظلامي يرتد على كل قيم الاصلاح والتنوير التي أرساها اعلام النهضة الاسلامية.

الاسلام الشعبي الوطني هو المستهدف اليوم من قبل الغرب (الأميركان بالدرجة الأولى) ، لأن الاسلام الشعبي يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها ، بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون .

الإسلام الرسمي لا يختلف عن الاسلام السياسي (الأصولي الظلامي) ، لأنه ، بمدارسه وجامعاته ومؤسساته الثقافية والإعلامية يكرس الخطاب نفسه : (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) (الإسلام دين ودولة) . هذه الطروحات لا يختلف عليها الاسلام الرسمي والاسلام الأصولي ، إلا في أن الثاني يرفض الازدواجية بين القول والفعل ، فيريد الانتقال من اعلان الخطاب الى ممارسة الخطاب ، والا ما الفرق بين النظام المصري الذي يقرر الغاء طه حسين ونجيب محفوظ من المقررات الدراسية ، والحركة الأصولية التي تندد بالاثنين سوى فرق ان الاسلام المصري الرسمي اسلام

أميركي بينما الاسلام الأصولي يريد أن يتطابق - وهمياً - مع الاسلام الوطني الشعبي

الغرب يستخدم الاسلامين (الأصولي والرسمي) عبر المزيد من اخضاع الأنظمة العربية التابعة له من خلال تهديدها بالاسلام الأصولي ، وهدفها الرئيسي تقويض الاسلام الشعبي ، لكي لا يتبقى أي مقوم من مقومات الهوية الثقافية والحضارية للأمة. وهكذا تتم عملية توحيد وثنية الحداثة الغربية التي بلا ضمير مع وثنية السلطة السياسية (الدين الرسمي) الذي بلا ضمير ، بهدف دك الضمير الاجتماعي الشعبي والوطني دكاً . من خلال هذا المدخل ، نطرح السؤال على الوظيفة التي أداها خطاب نقد المقدس في رواية «آيات شيطانية» ، وفق القراءة التي حاول أن ينتجها كتاب «ذهنية التحريم» في الثقافة العربية .

إن نقد المقدس في الرواية ، ووفق القراءة التي قدمها الدكتور العظم ، لم يكن الا هتكاً للمقدس الديني الشعبي ، ولم يكن هتكاً للمقدس الرسمي (السلطوي والأمريكي) ولا للمقدس الأصولي . إن التفاعلات التي نتجت ميدانياً كافية للتأكيد على ذلك . فالتظاهرات ، والاصطدامات التي حدثت ، والضحايا الذين سقطوا ، كل ذلك لم يكن ضد نظام سياسي فاسد ، ولا ضد عدوان غربي قائم .

لقد تمكن فقهاء الظلام من خلال الإثارة التي أشاعتها وسائل الإعلام الغربية من الظهور بمظهر المدافعين عن الهوية ، ورمي كاتب وطني تقدمي كرشدي بالخروج على إرادة الأمة والخيانة للوطن والتاريخ والهوية .

لكن المسؤولية مع ذلك تقع على رشدي الذي أنتج نصاً ملتبساً ، وعلى القراءات التي اختزلت «الآيات الشيطانية» في حدود ثنائية «الكفر والإيمان» .

إن هذه القراءات غيبت محور «صلاح الدين شامشا» أمام إثارة المقدس ، وغيبت الحقيقة التي ينطوي عليها المستوى الدلالي لهذا المحور والذي يتكثف في قول زينات وكيل لصلاح الدين : «اذا كنت جاداً أيها العزيز صلاح ، في أن تنفض عن نفسك ذلك الانتماء الأجنبي .. فأرجو أن تكون حذراً في ألا تتوصل الى حالة أقرب الى عدم التجذر وعدم الانتماء . والحل هو أن تحتضن هذه المدينة - مدينتك - وتقبلها بكل مافيها من أخطاء ونواقص .. يجب أن تسعى لأن تصبح واحداً من أهلها .. وأن تنتمي اليها كما هي ..لا كما ينبغي أن تكون !» ..

وتختتم الرواية فعلاً وفق هذه النصيحة ، حيث يذهب مع زينات الى بيتها ، محتضناً المدينة وليصبح واحداً من أهلها ، بعد أن تنتهي مسيرة جبريل الى القتل

الإجرامي ، فالانتحار ، كما نوهنا . تلك هي المحصلة التي ينبغي التنبه لها عندما نقرأ نصاً درامياً ، حيث الدلالة محصلة علاقات ، وليس خطاب هذه الشخصية أو تلك .

لكن الكاتب ، كمثقف وطني ، مشروخ بين تجربة الغربة ، والرغبة في الانتماء الى الوطن كما هو . اختلت المعادلة بين يديه في تعامله مع المقدس الديني ، فتناوله باحساس استشراقي غير قادر على معرفة العمق الوجداني والمشاعري للجماهير المؤمنة ، فأتى الحوار الضروري مع المقدس هتكاً له ، وبل وهتكاً بذيئاً في تناوله لـ «بيت حجاب» لا تبرره المقارنة مع فانتازيا فيلّيني وجان جينيه وجويس أو بريشت ، حيث السياق التاريخي والاجتماعي في العلاقة بأفق القارئ مختلف . فهناك قارئ غربي اعتاد على الحوار الصراعي ضد المقدس منذ أكثر من قرنين وهويعيش على أرض تزخر بالمعادن ، لا أرض اسلامية تزخر بالجان والعفاريت والأرواح .

صحيح أن الفكر الحديث في العالم الاسلامي والعربي لم يتوقف عن حواراته النقدية مع المقدس . لكن المثقفين النهضويين بحق هم الذين أثاروا الشكوك والتساؤلات في قلب المقدس الرسمي السلطوي ، والمقدس الأصولي الظلامي .

لقد تمكن طه حسين من نزع الرداء الكهنوتي المقدس عن التاريخ الاسلامي . فصدم عقل المؤسسات الرسمية (الأزهر) ومجلس النواب .. عندما كان الدين الرسمي والأصولي قادراً على إثارة المشاعر الشعبية ضده ، كان قادراً على إعادة ترتيب العلاقة مع الشارع الشعبي . ولابد من أن نتذكر ، في هذا السياق ،كيف حملته جماهير حزب الوفد على الأكتاف لتعيده الى الجامعة ، وهو الذي كان ينتمي من قبل الى حزب الباشوات (الأحرار الدستوريين) .

ففي «الفتنة الكبرى» ، قام بعملية هتك ممنهج للمقدس السلطوي ، وكيف توظف السلطة الدين ، والقرآن ، والشريعة ، لاضفاء المشروعية على طغيانها واستبدادها، فكانت الوظيفة النهضوية التنويرية تتمثل في تحرير العقل الشعبي من أوهام الدين السلطوي الرسمي ، القائم على توظيف القرآن في خدمة السلطان ، فكان لابد من أن يخلص على ضوء الفضيحة التاريخية التي أثارها، من القول بضرورة الحكم التعاقدي المدني الذي يستند الى الشرعية الدستورية والحقوقية والقانونية .

لهذا تمكن طه حسين ، رغم نزعته الجذرية الراديكالية في تكفيك منظومة المقدس ، أن يقيم علاقة متوازنة . رغم مرورها بتواترات كثيرة مع المجتمع ، ليغدو من أهم قادة الفكر في تاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة .

والأمر نفسه ينطبق على نجيب محفوظ الذي أوغل بعيداً في تساؤلاته حول

اليقينيات الكبرى ، لكنه ، مع ذلك لم تترصده سوى المؤسسات الكهنوتية ، وأخيراً السلطة التي قررت الغاءه مع طه حسين .

فمع نجيب محفوظ لم تختل المعادلة المطلوبة من المثقف الوطني ، التي طرحها رشدي على لسان «زينات وكيل» يجب احتضان الوطن والانتماء اليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون . فمنذ صدور الثلاثية ، يعلن كمال عبد الجواد أن للمجتمع «مُثلاً ، وله مُثلاً» ، فالانقلاب على مثل المجتمع خيانة ، كما ان النكوص والارتداد عن مثله الفردية الطامحة لتغيير مثل المجتمع خيانة .

إن الدكتور العظم يشير الى ان رشدي هو «صلاح الدين» ، لكنه يوغل بعيداً في تكريس اللبس الذي أثارته «آيات شيطانية» عندما يبحث عن المشروعية التاريخية التوثيقية هذيانات «جبريل» وعندما يبحث عن التبريرات الغيبية لـ «بيت حجاب» الذي يساء فيه الى زوجات النبي بأسلوب بلدي ليس فيه قيمة فنية أو جمالية ، وأظن أن هذا الفصل هو الذي أثار كل هذه البلبلة ، وهو على درجة من المجاز الهجائي القدحي الذي يصعب على المشاعر الشعبية أن لا ترى فيها الإهانة لقيمها ، بغض النظر عن السياق السردي الذي كنا قد أشرنا له ، في أن المقدس هنا يهان من خلال ذاكرة مريضة ووضيعة . لكن مع ذلك فإن اللبس على مستوى بنية النص والسياق الوظيفي لأداء الشخصية يطل من جديد ليظهر اضطراب الكاتب . فهو قبل أن يلجأ الى استبطان شخصية جبريل ، يتحدث عنه بصيغة السارد الحيادي ، والسرد في الرواية ليس شخصية روائية بل هو المؤلف ذاته ، حيث يشير الى أن جبريل كان قد اطلع على حكاية الآية الشيطانية وعلى التشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته الى مكة منتصراً . هذه الوحدة للسردية لا تتأتى في سياق سيلانات ذاكرة «جبريل» ، بل في سياق المتن الحكائي الذي يقدمه السارد لـ «الكاتب» ذاته بحيادية لا تنطوي على أية أبعاد مجازية ساخرة أو متهكمة .

ومن الواضح أن اشارة من هذا النوع لا تحمل أية قيمة تاريخية توثيقية ، ولا أية قيمة فنية سوى القدح والاساءة الى محمد كنبي ، كباني دولة ، وكمؤسس لهوية ثقافية وحضارية يجب احترامها بغض النظر عن مصائرها التاريخية .

إن الدفاع عن حقوق الانسان ينبغي أن لا يتوقف عند حدود الدفاع عن حرية الكاتب في التعبير والحياة فحسب . وهذا ماقمنا به كمثقفين دفاعاً عن حياة رشدي ، بل ان حقوق الانسان تتطلب ما يتجاوز الحقوق الفردية الى الحقوق القومية ، وحق الشعوب في صيانة كرامتها التاريخية ، وتراثها القومي والثقافي ، إن كان دينياً أم

دنيوياً ، أي ان المثقف الديموقراطي مدعو ليس للدفاع عن حقوقه في حرية الاعتقاد ، بل وحق الشعوب أيضاً .

والعلمانية ليست دعوة لفصل الدين عن المجتمع ، بل لفصل الدين عن الدولة ، لانقاذ المجتمع من توظيف الدولة للدين ومأسسة الدين وتحوله الى قوة إرهاب ضد العقل والعلم والتقدم . فالعلمانية تحايثت مع العقلانية كرؤية للحياة . ومع الديمواقراطية واحترام حقوق الانسان ، وبداية دخول الجماهير مسرح التاريخ بوصفها هي المعنية أولاً وآخراً . فهذه القضايا ولدت في معمعان حراك اجتماعي غدت الكتلة الشعبية قوته والموجهة له ، ولم تلد كأفكار للمناقشات العقلية والذهنية والأكاديمية .

وعلى هذا فالمثقف الوطني الديموقراطي الراديكالي المندمج عضوياً بمشكلات المجتمع ، لا تعنيه مشكلة المقدس والدين من خلال صلته بالعقل ، بمقدار ماتعنيه من خلال علاقتها بالمجتمع ومصائر حركة التقدم فيه .

فهذا هو المثال الياباني يعطينا نسقاً مغايراً لتاريخية حركة التنوير في اوروبا ، وهاهم يدخلون معركةالعصر دون رابليه أو فولتير أو فيورباخ ياباني .

وهاهم اليهود يجعلون من عقيدتهم السفاحة ايديولوجيا قومية ، بل وطبقية ، حسب ماركس ، ويبدون أكثر ملل الأرض تعصباً لملتهم ، ومع ذلك هاهم يحضرون أنفسهم للاستعباد المباشر للمنطقة وتهويدها بعد أمركتها .

إن معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق ، هي المعركة التي تبدأ مع مقدسات السلطة ومقدسات الأصولية الظلامية التي هي الوجه الآخر للعنف السلطوي ، وليست المعركة مع مقدسات الشعب .يكفي الشعب امتهان كرامته القومية والوطنية على يد «الأميركان واليهود» ، ويكفيه امتهان حقوقه الاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية على يد حكامه .

الشعب ليس بحاجة الى اضطهاد جديد على يد مثقفيه ، ليجردوه حتى من أبسط حقوقه في البحث عن الأمان الروحي وهو ليس بحاجة الى جلادين جدد ، يجلدون أحاسيسه ومشاعره وقيمه الأخلاقية والوجدانية ، وهذا حق مشروع من حقوق الانسان .

إن المقدس السلطوي القائم على معادلة «السلعة / وثن - السلطة/ وثن» هو الذي أنتج معادلة في «الوثنية التراثية» وظلاميتها الإرهابية ، حيث يوضع أي خيار ديموقراطي وطني شعبي بين حاضر يحكمه «البوط» العسكري ، أو ممكنات مستقبل ظلامي يبشر به سيف الارهاب الأصولي .

ثنائية «السيف / البوط» هي ثمرة الغاء المجتمع وتدمير الوعي المدني ، وتعميم وعي ثقافي يقوم على ثنائية «الجامع / الكباريه» .

فالسلطة التابعة لا تملك سوى منظومة «الكباريه» ثقافة وقيماً أخلاقية ، ولا يجد الشعب ملاذاً روحياً وأماناً وجدانياً يرد به على حاضر «الكباريه» إلا بماضي «الجامع» . و «الجامع» نفسه مع كل مايحمله من رموز تاريخية وسوسيولوجية وسياسية ، غدا مسرحاً للصراع بين رجال «دين السلطة» ورجال دين «الماضي» .

ورجال دين السلطة جاهزون دائماً لتفصيل الشريعة والفقه على مقاسات الدولة التابعة منذ كامب ديفيد (صلح الحديبية) الى الوجود الأميركي دفاعاً عن مكة والمقدسات الاسلامية ، الى الترحيب باليهود الذين يتردد اسمهم في القرآن دون أن يتردد اسم الفلسطينيين .

أما رجال «دين سلطة الماضي» ، فهم جاهزون دائماً للتلويح بسيوفهم التي يمكن أن يفتتن بها البؤساء المذلون المهانون لمواجهة التاريخ والتقدم ، الذين يَبدوَانِ كنبتة شيطانية في صحراءعقولهم الجدباء .

بين دين السلطة ودين الماضي ، يدمر الوعي الوطني للدين الشعبي ، الذي عجز المثقف النخبوي الطليعي أن يجد قناة اتصال مع خصائصه التاريخية والحضارية .

لقد تحول الدين الشعبي الذي هو «دين الفطرة» الى مجال تجريب واختبار المناهج الحديثة من تفكيكية الى ابستمولوجية الى وضعية الى ماركسية ، لكن الدين بقي حيث يجب أن يبقى في صور الناس كنفثة مقهورة ترسل الى السماء احتجاجاًعلى الأرض ، الأرض الإسلامية التي زرعها «حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً . فكلما ازدادت الأرض بؤساً ازدادت سعادة السماء» ماركس .

لقد كانت صدورالناس ، بحسها الشعبي ووعيها الديني الوطني ، تتنفس البارود وهي تراقب وتتفرج وتسمع وسائل إعلامها العربية والاسلامية تحدثها وتريها الآلة العسكرية الأميركية وهي تتخندق في أرض آبائها وأجدادها المقدسة ، وتريها البطولات الأميركية في السماء العربية ، فلا تملك هذه الجماهير من أمرها أن تجأر في وجه السماء شاكية «اللهم لا حول ولا قوة إلا بالله» .

إذا كنا معنيين بالوظيفة الاجتماعية والفكرية لـ «آيات شيطانية» وفق الاشكالية المركزية للوضع العربي الراهن ، فإننا قطعاً لن نجد وظيفتها التنويرية والنهضوية من خلال الحوار مع مشكلة المقدس في علاقته بالعقل ، بل بمشكلة المقدس في علاقته بالوجدان والحس الوطني والتاريخي ، وعلى هذا ، فإننا لن نبحث عن البعد النهضوي

في الخطاب الاستشراقي الذي يهزأ بالمقدس - بغض النظر عن صدق المرجعية التاريخية - من خلال شخصية «جبريل» ، بل من خلال سيرة صلاح الدين الذي تنتهي غربته ، أو عدمها بالعودة الى الوطن ، ومحبته لمدينته ، وشعبه ، وقبوله له فيما هوعليه، لا كما ينبغي أن يكون .

إن نصيحة «زينات وكيل» لـ «صلاح الدين» ، لو أجاد سلمان سماعها ، لكان أكثر دهاء ورهافة في قول الحقيقة حول المقدس . هكذا كان ينصح بريشت أيضاً «الدهاء في قول الحقيقة» وليس الكذب في قول الحقيقية كما ينصح جينيه وماكان يقوله كانت : «إنني لا أستطيع أن أقول كل ما أؤمن به ، لكني لن أقول إلا ما أؤمن به فعلاً» .

نصيحة «زينات» ضرورية لسلمان رشدي ، وصادق العظم ، ولنا جميعاً ، أولئك الذين آمنا بمثل العقل الغربي عن «العقلانية - التنوير - النهضة - العلمنة - التقدم الاشتراكية» لكن الغرب يستعيدها اليوم بصيغة حشدنا حول مشروعه الحداثوي من خلال أنظمته التابعة باسم مناهضة التطرف الديني . وفي حقيقة الأمر ، فإن مناهضة الغرب ليست موجهة ضد الأصولية والتطرف ، لأنها وسيلة في يده من أجل المزيد من إخضاع الأنظمة التابعة بل مناهضة موجهة للإسلام كإطار ثقافي حضاري تاريخي يمكن أن يشكل هوية انبعاث وطني شعبي موجه ضد مصالحه ، أي انه يهدف الى تدمير الضمير القومي والوجدان الاجتماعي والمخزون النفسي والحضاري لإنساننا .

لابد للفكر التقدمي الذي بتعدد تياراته ، وان كان يبدو اليوم بلا عمق استراتيجي من أن يستعيد مثل العقل الغربي التقدمية ، ليناهض بها عقل الغرب الهمجي الراهن ، دون عقدة الكراهية تجاه وحشية الغرب ضدنا ، لأن هناك قيماً عقلية وفكرية كونية أنتجها الغرب وينقلب عليها اليوم ، ومثال يلتسين واليمين الروسي «المرحاضي» ليس إلا مثالاً على ما يقبع في عقل الغرب من «روث» ، تغدو الولايات المتحدة اليوم حاملة مثله الأعلى .

إن استعادة قيم التنوير والعقلانية والعلمنة والديمقراطية والاشتراكية ، هي استعادة لقيم كونية ، لكن الاستعادة اليوم ، ينبغي أن تتجاوز الاستيعاب العقلي ، لتنتقل الى مجال الامتصاص الوجداني ، فالمعاناة الانفعالية والعاطفية للأفكار ضرورة على طريق تمثلها روحياً حسب كوليريدج .

وعندما تتم معاناتها روحياً يمكن لها أن تتلون بالخصائص التاريخية والثقافية والحضارية لأمة ، لكي لا تبقى علاقتنا بها علاقة استشراق أو استشراق معكوس .

إن المعاناة الروحية للأفكار هي المدخل لتبيينها . وتبيؤها هو المدخل لادراجها في الوعي الاجتماعي والضمير الوطني . فلا قيمة لأية فكرة في ذاتها ، الا عندما يتبناها الشعب ويحولها الى قوة مادية .

المنطقة العربية ، اليوم ، تشهد حالة تطبيع الأمركة والتهويد ، وذلك عبر هزيمة أنظمتها العسكرية والسياسية . فلم يبق سوى الجبهة الثقافية لإلحاق الهزيمة النهائية بالأمة . وعلى ضوء هذا التوصيف ، فإن الأولوية أمام المثقف الوطني الديموقراطي ، تكمن بالمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية ، بغض النظر عن مواقف الحكام والأنظمة والمؤسسات لأن مساءلة الشعوب والتاريخ آتية لا ريب فيها .

والمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية ، تستدعي في أولويتها الثقة بالشعب معانقته ، ومعانقة قضاياه الوطنية والاجتماعية والثقافية بوصفه الاحتياطي الوحيد والقوة الوحيدة القادرة على المقاومة .

والايمان بالوطن والثقة بالشعب فيما هو عليه يستدعي الدفاع عن الخصائص الوطنية والتاريخية والحضارية لهويته ومقومات وجوده، عبر التحفيز الدائم لضميره القومي والوطني ، وايقاظ حسه المدني في حقه في الدفاع عن حقوقه الاجتماعية والسياسية والديمقراطية ، والتأسيس لعلاقة حوارية نقدية بين المثقف والمجتمع ، لا تؤدي الى اصطدام المثل العليا للطرفين .

إذا كان قد أتى حين من الزمن حتّم ضرورة الصدام بين المثقف / المجتمع من أجل دفع الحراك الاجتماعي وتسريع ديناميات التقدم والتطور ، فإن الثقافة الوطنية المقاومة اليوم تستدعي لقاء المثل العليا للمجتمع والمثقف ، لأن الأمة مهددة بكينونتها الشاملة ، أميركياً وصهيونياً .

صادق العظم في زهر الربيع*

هادي العلوي

مفكر عربي لامع ، ازدهر في السبعينات بفكره الوطني الجذري ، الذي استقطب إليه الأسماع والأبصار ليصبح قبلة المتطلعين الى الكلمة الوطنية الحرة غير المؤدلجة ، غير المسيسة ، غير المقمطة بالشعارات والبرامج الفخمة ولما رأيته ببغداد في القاعة المغربية وهو يصول ويجول فاضحاً ومندداً بالمساومة والانتهازية الثورية قلت مازلنا والله بخير .. وألف خير .. ثم أخذ يتحول الى الفكر التقدمي ضمن تقديره الشخصي للأولويات فأصدر كتابه «نقد الفكر الديني» الذي واصل فيه خط التنوير الاسلامي الممتد من معبد الجُهَني الى عامر بن عبد القيس متوّجاً بالمعري ومنتهياً في عصرانيته الجديدة الى طه حسين .

والفكر التقدمي قد يترادف مع الفكر الوطني وقد لا . كما ان الفكر الوطني قد يترادف مع الفكر التقدمي وقد لا . ومن هنا المبدأ اللينيني في الجبهات الوطنية التي قد تضم بروليتاريين وبرجوازيين واقطاعيين . فالوطني قد يكون رجعي الفكر . والمثال عليه : حركة «حماس» الفلسطينية . والتقدمي قد يكون لا وطني . والمثال عليه القيادة

* كما نشرت في مجلة «الحرية» ١٤ / ٣/ ١٩٩٣ ، ص ٣٤ - ٣٦ .

العلمانية لمنظمة التحرير . وفي الوسط الفكري نجد في لويس عوض غرار ملموس للمفكر التقدمي اللاوطني .. وخير الصيغ : فكر وطني مدموج في فكر تقدمي . والمثال عليه تحالف الجبهتين الديمقراطية والشعبية ، والذي أتمنى أن يتطور ويتوطد حضوره في ساحة الكفاح المسلح ضد اسرائيل والولايات المتحدة حتى لا تنفرد مفارقة الرجعي الوطني بميدان الصراع الفلسطيني والعربي عموماً ضد العدو الامبريالي – الغرباوي .

كتب المفكر التقدمي اللامع والجريء صادق العظم إفاضة مسهبة في مجلة تسمى «الناقد» تصدر في لندن ضمنها وجهات نظره في كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» . ولست بصدد مناقضة آرائه في هذا المقام لاني اتفق معه في معظمها ، انما أردت إزالة بعض الالتباسات التي قد تشوش قراءنا ، لاسيما وان معظم كتابنا لا يحسن استخدام القواميس لأجل التمييز بين المصطلحات ، وكثيراً ماينساقون وراء الاغراء البلاغي فيقعون في التعميم واللاتميز ويحرقون الأخضر واليابس في سيرورة فكر انتحاري يشع بالبطولة انما لا يثمر شيئاً ..

هاجم الأستاذ العظم جميع الكتاب العرب الذين رفضوا كتاب سلمان رشدي على اختلاف آرائهم ومشاربهم السياسية والاديولوجية وعلى اختلاف أغراضهم ونواياهم . وشملتني غضبته المُضَرية فوصفني بالسخف والاستهتار . وهذا الترحيل لمفردات الصراع السياسي إلى حرم الصراع الفكري حصل سابقاً في فورة الخصام بين صادق العظم وادوارد سعيد حول كتاب «الاستشراق» وأخذ كلا المفكرين الكبيرين نصيبه منه . وآمل أن لا نتوسع فيه حتى يبقى منه شيء لحكامنا وأولياء نعمتهم ..

المقال الذي استحقيت عليه هذه الشتيمة عنوانه : «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها» – «الحرية» ١٩٨٨/٤/٩ – وهو لم يكن مكرس للرواية المشكلة انما وردت الاشارة إليها في سياق البحث . وقد كتبت في وقت لاحق تقييم للرواية عنوانه «من زهر الربيع إلى الآيات الشيطانية» – «الحرية» ١٩٩٠/٧/٢٩ – ولم يطلع عليه الزميل صادق ، الذي صنفني ضمن الذين هاجموا الكتاب دون أن يقرأوه .. لا والله ، يا أخي صادق ، لقد قرأته . وشكراً لتلك السيدة الدمشقية المترعة بالفضائل التي تكرمت عليّ بنسخة من الرواية قرأتها وأعدتها إليها عملاً بمبادئ الاعارة التي ورثتها عن كتبيينا القدماء .

في المقال الذي لم يقرأه صادق العظم ، ميزت بين قضيتين في رواية سلمان رشدي ، هما : قضية الآيات الشيطانية التي تدور حول حادثة الغرانيق ، وقضية الشخصية العربية كما حاولت الرواية أن تترسمها من خلال الأطراف المتصارعة في

مكة ، مضافاً إليها ومتكاملاً معها شخصية سلمان الفارسي . من المستبعد أن يتنادى هذا الكم الواسع من الكتاب التقدميين لادانة سلمان رشدي لأنه تناول أحد موضوعات السيرة بطريقة كاتب علماني غير مقيد بمصادرات العقيدة . فهم جميعاً سبقوا سلمان رشدي في التورط ضد هذه المصادرات ، وهم في جملتهم متهمون من المرجعية الدينية بأشكال من المروق تتراوح بين البدعة والكفر . في واقع الحال ان الصديق الصادق قد قام بحركة التفاف بارعة استطاع بها أن يحصر المشكلة في «الآيات الشيطانية» ، بحيث بدا كتابنا اليساريون من أحمد بهاء الدين إلى أحمد برقاوي وقد لبسوا العمائم وأطلقوا اللحى وتجلببوا بالقفاطين وهم يصبون لعنات الغضب الإلهي على كاتب زنديق تناول احدى قضايا السيرة باجتهاد شخصي لا ينطبق على موثوقيته النص المقدس .

في المقال المعنون آنفاً ، بينت أن فصل الآيات الشيطانية من رواية سلمان رشدي قد نجح بابداع في ترويج حدث تاريخي متفق عليه في مصادر التفسير والسيرة ولم يشذ عنه إلا الشيعة ، الذين لا يعوُل على تأرختهم لأنهم لم يكتبوا التاريخ كعلم إنما كاعلام . وليس على سلمان رشدي تبعة فيما كتب هنا إلا من وجهة نظر دينية . وهذه نقطة لا تخصنا . ولاشك أن الكتاب التقدميين العرب كانوا سيقفون الى جانبه لو أن الموضوع كان هو هذا الذي اقتصر عليه صادق العظم في حركته الالتفافية الصعبة.

مناط الادانة في عمل سلمان رشدي يتركز في نقطتين :

الأولى هي البذاءة الجنسية موجهة الى شخصيات تاريخية ضخمة .

الثانية هي في مسخه شخصية سلمان الفارسي .

فيما يخص الأولى ، يتوصل القارئ من خلاصة الفصول التي تضمنت هذه البذاءات ان ثمة خطة مبرمجة لتسفيه العرب وإنزالهم الى مرتبة الصفر في التاريخ . أنا فهمت من شخصيات : سمبل (أبو سفيان) ، ماهوند (محمد) ، بعل (عبد الله بن الزِّبَعرْي – فتح الزاي والباء وسكون الراء) ، وعامة أهل مكة ان العربي لا يصلح إلا لثلاث مهام : أن يكون قواد في ماخور ، أو ساقي في حانة ، وفي أفضل الأحوال : خادم في فندق .. ومما يدل على أن الفصول هذه موجهة ضد العرب انها ساوت بين طرفي الصراع المكي : محمد وأبو سفيان في شخصية القواد . فأبو سفيان قواد على زوجته هند ، التي ضاجعها جميع أدباء مكة بعلم أبو سفيان ، ومحمد قواد على

زوجاته التسعة اللواتي شغلهن سلمان رشدي بغايا في مكة . ولو ان هدف الرواية هو نقد الدين ، لكانت تنحاز الى أبو سفيان ضد محمد فتضع الأول في مقام المتفوق أخلاقياً وتكتفي بتقويد الثاني . لكن العربي عند سلمان رشدي ومن أوحى له بهذا العمل الروائي ، لا يمكن أن يكون غير ذلك سواء كان مؤمن أم كافر .

يلتف الزميل صادق على هذه المنافسة فيتحدث طويلاً عن الأدب المكشوف عند العرب ، و عن مكانة هذا الأدب ودوره في مجالات شتى من الحياة الاجتماعية ، موحياً لقرائه أن الكتّاب الذين أدانوا سلمان رشدي يتظاهرون بالعفة والنفور من البذاءة وهم يمارسونها يومياً ويعطي من الأمثلة تداولهم قصيدة ابراهيم طوقان «بيض الحسان» التي اعتبرها صادق ممارسة طبيعية يصدق عليها مبدأ «لا حياء في الفن» .

يعرف صادق ، وهو رجل فلسفة ، ان المنطق الشكلي يتمسك بالعموميات ولا يدخل في تفاصيل القضايا ، لأنه منطق استدلالي يعنى بالتعقيد والمبدأة ، ولذلك يقال عن هذا المنطق انه محدود التطبيق في مجال معين انه يشكل مرحلة أولية في الاستذهان يأتي بعدها المنطق الاستقرائي المتخصص في الجزئيات ، والمنطق الديالكتيكي الذي ينظر الى الأشياء من وراء تضاداتها وعدم انسجامها . لكن تحليله لموضوع البذاءة قام في النهاية على المنطق الشكلي . ولذلك جاء ناقصاً لا يستوفي الجوانب المتباينة لهذه الظاهرة الأدبية ومثل هذه العلل كثيراً ماتصيب المباحث التي يكتبها أدباء فلاسفة لأن الأديب يكتب بعقل مشوب بالوجدان الأدبي فيصعب عليه النفاذ الى أغوار موضوعه ليحققه من شتى مناحيه بدقة الباحث المتخصص .

ولنأخذ مثال من طه حسين ، وهو مفكر كبير مخلص للحقيقة ، وفي نفس الوقت أديب كبير محكوم باغراءات الانسياح البلاغي . في تناوله لظواهر الحداثة في الاوان الأموي بكتابه «حديث الأربعاء» اتخذ طه حسين من الخليفة الوليد (الثاني) بن يزيد بن عبد الملك غرارة لذلك الجيل من العرب الذين استهوتهم الحياة الجديدة فانغمسوا فيها . وقد نسي عميدنا أنه يتحدث عن امبراطور سخر الامبراطورية للذاته فكان في مقام اللص والطاغية وليس ذلك الفرد العادي الذي ينغمس في حياة جديدة يهتك بها قيم المجتمع الرسمي الذي يديره الامبراطور . وقد تجارى المفكر الفيلسوف صادق العظم مع المفكر الأديب طه حسين في هذا الفهم الأدبي لمسلك الوليد .وحقيقة الحال هنا ان أهل الحداثة كانوا هم القدرية الذين أعلنوا حرية الارادة البشرية مقابل المذهب الجبري للوليد ، والذين ثاروا عليه وقتلوه كطاغية وفاسد . لقد أخطأ طه حسين وأخطأ صادق

العظم فسفاهة الوليد الثاني لن تسلكه في خط التنوير الإسلامي بحيث يكون الامبراطور الأموي سلف لأبو العلاء المعري .

إن اعتبار اللص المتسلط داعية حداثة يتساوى في شكليته المنطقية مع اعتبار قصيدة ابراهيم طوقان عمل فني مقبول تصدق عليه قاعدة لا حياء في الفن ..

مع الاحترام لمواقف إبراهيم طوقان الوطنية ، وهي قليلة ولا تنعكس بوضوح في ديوانه الذي يطغى عليه الغزل والشجون الشخصية ، فإن قصيدته هذه تندرج في نفس أدب سلمان الرشدي البغائي . سأضطر الى رواية هذا البيت في لحظة سيطرة حرجة على أعصابي متلمساً العذر من القراء :

«قالت أبونا يسوع فوقنا سيرى

فقلت نامي ، يسوع فوق بـ ..»

لو كانت في فلسطين دولة شرعية يوم ذاك (وهي لم تعرف هذه الدولة حتى اليوم) وكنت من مواطنيها لأقمت دعوى رسمية لدى الحكومة أطالب فيها بإحالة إبراهيم طوقان الى المحكمة وتجريمه بتهمة القذف المتعمد لشخصية تاريخية ضخمة مع الاهانة المتوحشة لمشاعر مليار إنسان .. كلا ، يا أخي صادق ، هذا الأدب لا يدخل في قاعدة «لا حياء في الفن» وانما هو أدب سياسي مغرض وطائفي وعدواني . ومن يترنم بهذه القصيدة ، فهو عديم الشرف وساقط ليس أخلاقياً فقط بل وسياسياً ، وقبل ذلك : ثقافياً وفكرياً .. وهذا الأدب لا علاقة له بأدب الجاحظ أو أبو حيان ، هذاك فن ، وهذا سياسة . لولم يكن إبراهيم طوقان ليكتب هذه القصيدة لولا أنه ينتمي الى مجتمع أكثرية درج على اضطهاد نقائضه الاديولوجية ، فهي قصيدة استزلامية بامتياز ..

ألم أقل ان مثقفينا في حاجة الى اتقان استخدام القاموس لأجل التمييز بين المصطلحات ؟ إن الأدب المكشوف الذي كتبه أبو نواس وبودلير لا يمكن أن ينسحب على ساحة الصراع الفكري والسياسي لأنه يتحول عندئذ من عمل أدبي الى عمل عسكري . وعندما يختار سلمان رشدي لأدبه المكشوف أسرتي محمد وأبو سفيان فهو يقوم بهذه النقلة من الأدب الى السياسة . والسياسة هنا غرباوية موجهة ضد الفرد العربي في الصميم وليس ضد ديانة معينة أو طائفة معينة .

يفهم الأستاذ العظم شخصية سلمان الفارسي ، كما رسمها سلمان رشدي ، في إطار فكري خالص هو الذي يتحرك فيه همّ المثقف في المقام الأول ، حيث يعرض سلمان الفارسي هنا كرجل على جانب من الثقافة ويتمتع بعقل متسائل جعله يشك في نبوة محمد فيهرب منه الى مكة ليداري قلقه الفكري بالخمر والبغايا اللواتي تخصص

أهل مكة في تقديمهن للزبائن . وشخصية الفارسي مرسومة في الرواية بابداع يستحق عليه رشدي إعجاب قرائه وثناءهم . لكن الرسم مغرض وينطوي على قصد سياسي وليس اديولوجي . والاشكال لا يقع من هذه الجهة على عدم تاريخية الفصل المتعلق به ، مادام هذا الكتاب يزاول عمل روائي لا مؤرخ ، بل على الاختيار . عند هذه النقطة ، أوضح مايلي :

١ - سلمان الفارسي مهاجر من بلاد الفرس صوره المؤرخون المسلمون باحثاً عن دين الحق انتهت به رحلة البحث الى يثرب . وتاريخه يبين انه كان يبحث عن العدل الاجتماعي وليس عن الدين الحق . وتخلو سيرته من أي إشارة الى قلق فكري هو الذي جعله يتنقل مابين بلاد فارس وبلاد العرب . وقد حل أثناء ترحاله في الموصل والشام حيث تنصر واشتغل في بعض الأديرة يخدم الفقراء . ولم تشبع الأديرة طموحه ، فهام على وجهه في رحلة مجهولة المقصد وقع أثناءها في أسر جماعة من بني كلب استعبدوه ثم باعوه ليهودي من أهل يثرب . وهناك التقى بالنبي محمد وأسلم على يديه . وسعى محمد لتخليصه من رق اليهودي بعوض نقدي ، فأصر على أن يكون العوض من كسب يده هو وهذا ليس سلوك مثقف يبحث عن الحقيقة انما سلوك شخص بروليتاري يبحث عن العدالة . وفي أول إسلامه ، انعقدت جلسات مطولة بينه وبين محمد كانت تتم ليلاً . ويحتمل أنه ساهم بهذه الجلسات في تأريض بعض المواقف في الإسلام الأول . وقد يكون النبي استفاد منه معارف إضافية من دين زرادشت ومزدك وحياة الفرس وحضارتهم والعلامة الدالة في توجه سلمان وشخصيته كانت هي انضمامه الى مجموعة علي بن أبي طالب وصيرورته من ثم أحد الأركان الأربعة للتشيع (بالإضافة إليه : أبو ذر ، عمار بن ياسر ، وحذيفة بن اليمان أو المقداد بن الأسود) . وقد احتج في فتح مكة على العفو الذي شمل أبو سفيان وغيره من سلاطين مكة . ورد عليه أبو بكر محتجاً على احتجاجه . ويرتبط ذلك برواية للماوردي في مخطوطة «نصيحة الملوك» أن أبو بكر نهى سلمان عن الكلام . وأي كلام ؟ لم يكن سلمان يبث دعاية إلحادية ضد إسلامه . بل دعاية سياسية ضد قريش ودفاع عن أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة . وبعد فتح المدائن ، عينه عمر بن الخطاب والياً عليها، ربما لابعاده ، وهناك نفذ سلمان تجربة سلطة كالتي دار من حولها علي بن أبي طالب وأركانه الأربعة «سلطة توجه الناس ولا تحكمهم» ، وألغى جميع شكليات الدولة في عاصمة الساسانيين السابقة . وامتنع من الإقامة في إيوان كسرى ونزل في بيت عادي من بيوت العوام . وفتح الايوان للناس ، فكان الرعاة يدخلونه مع أغنامهم للاستراحة ! وهذا سلوك قد لا يروق

للمثقفين، ومن حقهم انتقاده ، لكن ليس من حقهم مسخ شخصية الرجل على قد مزاجهم ، بحيث ينضاف الى قائمة الفلاسفة الشكاك - (لا غرابة انه لم يروق للمستشرق ماسينيون فجعله ضمن الشخصيات القلقة في الإسلام وأدرجه من ثم في لفائف الخرافات الاستشراقية عن الشرق العقائدي) .

يبدو لي ان اختيار سلمان رشدي لسلمان الفارسي قد تم بقرار مسبق ، ويخرج قارئ الفصل المتعلق به في الرواية بانطباع انشقاقي يقوم على وجود هوة عميقة بين الفرس والعرب . وقد جاء ذلك في أيام اشتداد الحرب «العراقية - الايرانية» ومارافقها من استقطاب إعلامي نهضت به صحافة السعودية والخليج وعموم الصحافة اليمينية الصادرة في لبنان ومصر والمهجر الأوروبي ، وهو الذي استهلته جريدة «النهار العربي والدولي» بترويسة تصدرت أحد أعدادها قبيل بدء الحرب عن «الصدام بين العالم العربي وايران» ، حيث تحولت الصحيفة الناطقة بلسان الانعزاليين اللبنانيين فجأة الى صحيفة للقوميين العرب ..

لو أراد سلمان رشدي أن يموذج شخصية قلقة ينفذ منها الى نقد الدين الاسلامي لما احتاج الى سلمان الفارسي الذي لا يصلح تاريخه لهذا الغرض على الاطلاق . هناك شخصيتين كان بالامكان تروية احدهما دون إشكال يفضح سوء النية ، هما أمية بن أبي الصلت والنَضّر بن الحارث والأول شاعر مشهور كان يؤمن بالله وينبذ الأصنام . وقد حصل على حظ من الثقافة الدينية عن طريق التماس مع اليهود والمسيحيين في العربيا والشام وكان الناس يتوقعون منه أن يتابع محمد ويصدق به ، لكنه أشاح عنه بعدما التقى به وتعرفه عن كثب . أما النضر فقد تثقف بالحيرة واستوعب ثقافة الفرس وتاريخهم ، وهو من قريش . ولما ظهر محمد كذبه وكان يقول لقريش أن لديه علماً ليس عند محمد مثله . وهوالوحيد الذي قارع محمد بالحجة ولم يقف عند مجردالرفض العنادي لدعوته كما هو حال عامة أهل مكة . وفي معركة بدر كان النضر حامل لواء قريش وأسره المسلمون . وتقول أكثر الروايات ان محمد أمر بقتله وتفيد أخرى أنه جرح في المعركة ولما وقع في الأسر أضرب عن الطعام حتى مات. وبالطبع ، كان للنبي مصلحة أكيدة في موته . وأنا مع الروايات التي تقول بأنه أمر بقتله ، وإن كان قد مات من جرح أو إضراب عن الطعام فقد وفى بالعناية المنشودة.

ومن بين الصحابة أنفسهم ، شخصيات تصلح لغرض سلمان رشدي المزعوم ، أذكر هنا حُرقوص بن زهير ، وهو صحابي بارز اقترن اسمه بالاعتراض على قسمة غنائم حُنين ، قال لمحمد وناداه باسمه : يا محمد قد رأيت ماصنعت اليوم ، قال أجل .

قال لم أرك عدلت . فغضب وقال ويحك اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون ؟ ويضيف مؤرخو السيرة الى الحوار استطراد من محمد يقول : «يخرج من ضئضئ (عنصر) هذا قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة». والاشارة الى الخوارج . وكان حرقوص قد انضم الى علي بن أبي طالب وقاتل معه تلاقي الجمل ومعاوية ، ثم انشق عليه بعد التحكيم فكان من زعماء الخوارج وقتل في معركة النهروان . وهو من قبيلة تميم التي خضعت لتأثيرات مزدكية قبل الإسلام .

أليست هذه الغرارات أقرب الى غرض كاتب يريد نقد الدين لوجه الله ؟

لقد قام سلمان رشدي باختياره سلمان الفارسي كغرار لمعاداة محمد ، وفي رسمه له بطريقة تركز على وجود هوة نفسية وثقافية بين العرب والفرس بنفس الدور الذي أدته صحافة المعسكر الاميركي العربي ، انما كلاً بوسائله الخاصة به وضمن المستويات المتفاوتة للاختصاص والكفاءة .

أود التنبيه إلى خطأ ارتكبه صادق العظم حين اعتبر المدائن هي الموطن الأصلي لسلمان الفارسي . ان موطن سلمان هواصفهان أو إصْطَخْر ، والأول أثبت . وثمت غموض يلف المصير النهائي لهذه الشخصية الاسلامية الهامة . وقد تجمعت لدي روايات انا الآن بصدد تحقيقها للوصول الى معرفة تقريبيةعما آل إليه أمره . ان نفض الغبار عن سيرة سلمان الفارسي وأمثاله وتخليصها من خيال مؤرخينا العقائديين وترسيمات المستشرقين السياسية ، يتشكل في لوازم ضرورة راهنة يمليها كفاح شعوب مستعمرة من الغرب ، مديوسة من الحكام ، فهي في حاجة ماسة الى نماذج ملهمة من تاريخها العظيم تعطيها الحافز وتضيء لها الدرب وتعمق من وعيها الحضاري ووجدانها الانساني أمام هذا الفيض المدمر من الثقافة الأميركية التي يتسابق حكامها على حقننا بها عبر قنوات التلفزة والإذاعة والصحافة واقتصاد الخدمات النفطي . ان تاريخ الشرق ليس مزبلة يجب رميها مع النفايات الخطرة ، كما يقترح الأخ الكريم صادق ، حتى يخلو لنا وجه التاريخ الاوروبي وحده ..ان تاريخ أوروبا عظيم .. هو الذي أنجب لنا غوته وروسو وماركس .وعظيم أيضاً تاريخ آسيا المترع بينابيع الوعي البشري والزاخر بالعقول النيرة واني لقادر على القول ، بقدر مايخص تجربتي الشخصية اني لم أتعلم احتقار الحكام العرب والبصاق عليهم من اشعار هوميروس انما تعلمته من عمر بن عبد العزيز ، ولم أتجرأ على مقاطعة المؤسسات الرسمية والاعلام الممول والصحافة الثرية لأني قرأت فلسفة نيتشه انما وجدت مصدر القوة في مبادئ لاوتسه وتعاليم شاو يونغ . وليس الفكر الحر الذي

أخذته من الثامن عشر الفرنسي بأعمق أثراً ولا أرحب عالماً من ضريبه الصيني والإسلامي ..

أريد أخيراً أن أبين لصديقي العزيز ، ذلك المفكر الألمعي صادق العظم ، ان الإنسان لا يثبت على حالة واحدة إلا إذا كان من جنس الملائكة . لقد ألح كثيراً على ماضي سلمان رشدي وروايتيه السابقتين ، اللتين حظيتا بالتقييم حتى من السلفية الايرانية ، ونصرته للساندينيين المغدورين ليقول ان صاحب هكذا ماضي لا يمكن أن ينخلع من جلدته ليصبح حالة أخرى مغايرة .. وماالذي يمنع ؟ كثيراً ما رأينا أشرار يصبحون صلحاء وصلحاء يصيرون أشرار ، ووطنيين يتحولون الى عملاء ، وخونة يصبحون وطنيين .. ألم ينتكس صاحب «شارع السردين المعلب» من كاتب بروليتاري انساني الى مؤدلج للعدوان الاميركي على فييتنام ؟ ألم ينقلب فيلسوف فرنسا الكبير غارودي الى مشعوذ سعودي ؟ الم ينتقل أنور عبد الملك من ماركسي متشدد الى سلفي متشدد ؟

كان أخي الكبير كاظم يقرأ في «نيوزويك» ملخص عن برتراند راسل بعد وفاته . وأنا جالس بجنبه مشغول بقراءة كتاب عربي . وفجأة ينتفض كاظم ويسألني محتداً : هادي .. شلون تقول برتراند رسل إنساني؟ قلت : نعم إنساني .. قال : شلون يطلب من اميركا قصف الاتحاد السوفييتي بالقنبلة الذرية ؟ قلت : نعم ، هذا كان سنة ١٩٤٧ . وقد تغير راسل بعد ذلك ..فمضى يقرأ حتى أتم الملخص وانحل الإشكال . ان الذي حوّل برتراند راسل من مجرم حرب نووي الى مناضل كوني من أجل ضحايا الامبريالية النووية في فييتنام وفلسطين ، يمكنه أن يحوّل سلمان رشدي من سانديني الى عميل ..الواقع ، انه لا أحد يضمن نفسه وعندما فيلسوف مثل غارودي يلبس العمامة في خريف عمره ، فمن يجرأ على التنبؤ ان صادق العظم لن يلبسها وهو الآن لا يزال في خمسيناته ؟ وهل أضمن نفسي ؟ ! من يقول اني لن أصبح في شتاء العمر عالم من علماء الشيعة كالشيخ محمد تقي مدرسّي أو داعية اسرائيلي مثل السيد اميل حبيبي ؟ .

(كما في كل مقالات الصديق المؤرخ والباحث التراثي هادي العلوي ، هناك استعمالات لغوية خاصة بالكاتب مشتقة من نظريته حول اللغة ، وهي ليست بالتالي أخطاء نحوية غير مقصودة . ولذلك اقتضى التنويه).

اللاعب الوحيد*

زهير هواري

عندما أصدر د. صادق جلال العظم كتابه الأسبق «نقد الفكر الديني» باعتباره مجموعة أبحاث تتصدى «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد – حالياً بصوره المختلفة والمتعددة في الوطن العربي» ، بادرت في حينه السلطات اللبنانية الى اعلان ايقاف المؤلف غيابياً ، ثم أدخلته السجن في ١٩٦٩/١/٨، الا انها اضطرت الى اخلاء سبيله بعد اسبوع واحد. أما التهمة التي وجهت اليه انذاك فكانت «انه في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن أقدم على نشر كتاب تحت عنوان «نقد الفكر الديني» من شأنه التحريض على إثارة النعرات الطائفية» . ثم اتبعت النيابة العامة اتهامها بالادعاء على المدعى عليه أيضاً «صاحب دار الطليعة د. بشير الداعوق بمقتضى المادتين ٢١٧ – ٢١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات» . وبدون إفاضة في تفاصيل و«وقائع» القرار الظني الذي أعده حينذاك قاضي التحقيق في بيروت عاطف فياض وحيثيات الاستجواب بين المدعي «الحق العام» والمدعى عليهما، ووكلاء دفاعهما المحامون : جوزيف مغيزل، ادمون رباط ، باسم الجسر،

* كما نشرت في مجلة «الناقد» ، حزيران ، يونيو ، ١٩٩٢ ، ص ٥٨- ٦١

عبد الله لحود .. وصولاً الى قرار المحكمة بـ «إبطال التعقبات الجارية عن الفاعل الأصلي» والمدعى عليه الثاني بشير الداعوق .. «لعدم توافر عناصر الجرائم المنسوبة إليهما وعدم ايجاب الرسم ، قراراً وجاهياً أعطي وأفهم علناً بحضور ممثل النيابة العامة بتاريخ صدوره في ١٩٧٠/٧/٧» ، حاملاً توقيع القاضيين المستشارين البير سماحة والرئيس عصام البارودي . دون ضرورة للتفاصيل هذه يمكن القول ان الكتاب انطلق أساساً وبالأصل من اعتباره «ان الايديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن . كما ان بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً تتكئ عليها في تهدئة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الاسرائيلي والخسارة العربية»(١) .

هذا الاسترجاع ، هدفه القول إن الكتاب في حينه كان حدثاً سياسياً فكرياً بالغ الخطورة ، سيما وان موضوعات الكتاب أو أبحاثه قد توزعت بالتساوي تقريباً في نقد «الفكرين» الاسلامي والمسيحي ، وبالتالي تسليط النقد العلمي عليهما وتحليل بعض مفاصلهما نقداً علمانياً ، باعتبار هذا النقد ضرورة لابد منها وصولاً الى التمكن من «اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في ارثنا الاجتماعي» على حد مايقول المفكر التقدمي ياسين الحافظ . وعلى هذا الأساس جوبه الكتاب بعاصفة هي بعض من عملية الاصطراع التي عرفتها المنطقة بعد هزيمة الخامس من حزيران .

الأهم ان «نقد الفكر الديني» قد جاء في غمرة ظروف مؤاتية ، ومع ان الكتاب ليس الأول الذي سلط سلاح النقد على الفكر العربي ، الا انه الوحيد الذي «تخصص» في مقاربة هذا الفكر من جهة جذوره الدينية بضفتيها الاسلامية والمسيحية ، وبذلك قارب الكتاب «المحرم» الذي لا يمس . على ان الظروف المؤاتية التي نتحدث عنها هي ظروف سياسية بالدرجة الأولى . فالفكر الناصري كفكر توفيقي بين الدين والسياسة بمعناها العصري كان الى انحسار ، بعدما اضطر الى عقد المصالحة مع الرجعية العربية في مؤتمر الخرطوم ، وبين قوى اليسار العربي الى مزيد من شغل المساحات الشاغرة بطروحاتها المتعددة والمختلفة بذات الوقت . وبديهي القول ، ومادامت عملية العد العكسي لم تبدأ بعد لصعود اليسار ثم تراجعه ، ان بيروت قد مثلت آنذاك مختبراً أساسياً ، وملتقى للطليعة في الوطن العربي . لعل هذا السبب بالذات ، هو الذي أدى

(١) راجع «نقد الفكر الديني» ، دار الطليعة ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٨ ، ص ٧.

بالمحاكمة التي انتهت الى مابلغته للكاتب والناشر مجرد «برداً أو سلاماً» بدل من ان تتمكن من احراقهما في الساحات العامة ، مادامت تلك الفراغات مليئة بصخب الجدل والتظاهر والاعتراض .

هذه الاستعادة ، لا تهدف الى القول أن بيروت الآن ، مع صدور كتاب صادق جلال العظم «ذهنية التحريم» ، سلمان رشدي وحقيقة الأدب» مازالت على ماكانت عليه، فقد جرت مياه كثيرة في النهر على حد مايقال ، والمنطقة بأسرها تقريباً أكملت دورتها ، والمدينة التي احتضنت محاولة الانفراد والتفرد والتحول الى «الحلقة الأقوى في مواجهة التيار الاستسلامي» و «البؤرة الثورية» ، التي تعتمد حرب الشعب الطويلة الأمد بديلاً لحروب الجيش النظامي ، انتهت على مذبح الاجتياح الصهيوني عام ١٩٨٢ أولاً، وصريعة سكاكين الطوائف المتقاتلة في الأعوام اللاحقة ثانياً . وهي الآن بالكاد تستطيع لملمة جراح تلك المنوعات من المعارك والحروب التي تآلبت عليها تباعاً ، ودكت بناها المتعددة الموروثة من مرحلة ماقبل اندلاع حربها في العام ١٩٧٥ . الا ان هذا على صحته ، ورغم سطوع الرماد الذي يلف هذه العاصمة ويغطي أطرافها و «الملحقات» يظل ذا حكم نسبي ، فالتعددية التي يعرفها المجتمع اللبناني تظل هي الفسحة التي تمنح استمرار حق القول ، فيما المنطقة بأسرها ترسف تحت وطأة ثقل حديد المعدن السياسي الواحد ، ناهيك بسطوة البترودولار ومايقذفه من منوعات ملونة وغير ملونة على صفحات الصحف وعلى شاشات المشاهدة . والبترودولار الذي نتحدث عنه لم يعد ذا مصدر وحيد واحد كما كان عليه لدى صدور العمل الأول «نقد الفكر الديني» ، بل بات من السعة بمكان ، بحيث لم يعد حكراً على أولئك الذين درجوا على استعماله في اطار التسويق السياسي والفكري والاعلامي . اذن يمكن القول ان المسار الذي أطلقته هزيمة الخامس من حزيران يتابع اكتساحه للحياة العربية بمستوياتها ، ويفرض سلطانه الى هذا الحد أو ذاك على المنطقة بأسرها ، ويعمل على وأد كل مايمكن أن يشي بالمستقبل ، جاعلاً من الحاضر مجرد تراكم للماضي ، والماضي اسطورة لا تقبل الجدل والنقاش ناهيك بالنقد العلمي ، فيما المستقبل لا يعلمه «الا الله والراسخون في العلم»، وهؤلاء لم ينبتوا من فراغ ، ولم ينوجدوا كما انوجدت كوكبة من الفرسان بعدما تم زرع أضراس التنين .

إذ كان يكفي عندها أن توضع «طواحين» الفك في التراب لتنبت رجالاً يخرجون ، ومعهم سيوفهم اليمانية . فقط ، هؤلاء جاءوا هذه اللحظة لأن المنطقة أصابها ما أصابها على امتداد ربع قرن من المواجهات الخاسرة ، ووصلت الى مابلغته على صعيد

التردي ، وانتعاش كل ماهو ماضوي ، وموروث تحت ذرائع لا قبل لتعدادها ، الأبرز فيها انه مادام «الجديد» قد سقط ، فلا حل الا بالعودة الى القديم نفسه الذي كان في صلب تلك الانطلاقة التي جعلت من هذه الجماعة «خير أمة أخرجت للناس» وان هذه الأمة «لا يصلح آخرها الا بما صلُح به أولها» و ..

يبدو «ذهنية التحريم» استكمالاً لـ «نقد الفكر الديني» مع ملاحظة التحولات التي طرأت على مركز النقد الفكري بين العملين . فاذا كان الأول وكما اثبتنا نقداً للايديولوجية الدينية باعتبارها السلاح النظري والصريح بيد الرجعية العربية أصلاً، والعكاز الذي تستند اليه بعض الأنظمة التقدمية لتهدئة الجماهير ، فان العمل الجديد لا يختلف عن «الأصل» الا بما هو لحظ المستجدات التي حدثت في أقل من ربع قرن خصوصاً وان الموجة الأصولية التي تكتسح المنطقة العربية لم تعد ذات «منبت» واحد ووحيد ، يدفع بتلك الرجعية العربية التي أثارتها الى اعتماد قولة هارون الرشيد الشهيرة لغمامة مرت فوق سماء بغداد : «إمطري أنّى شئتِ ، فان خراجك عائد لي» . إذ الواقع ان صراعات المواقع والنفوذ التي تدور في قلب المنطقة وعلى أطرافها ، بدءاً من افغانستان وصولاً الى الصومال والجزائر و .. إذن يأتي «ذهنية التحريم» في هذا الوقت ليعطي دفعاً يفتقده مناخ الجدل ، حتى لتبدو لدى بعض النظارة«الخشبة» خالية من «ممثل» آخر ، غير ذلك الذي يؤدي دوره بالكثير من الصخب والعتب بذات الوقت ، وبدون أدنى امكانية لاطلاق الوضع من عقاله ، بل العكس من ذلك تماماً ، اذ ان مايجري على صعيد استعادة الموروث ، بالطريقة المعتمدة ، لا يقود الا الى مزيد من التراجع ، وبالتالي الى تكريس كل عناصر التخلف والهزيمة التي ترزح المنطقة وقواها الحية تحت أثقالها .

الاشارة الواردة الى «نقد الفكر الديني» لا تعني انه العمل «اليتيم» للمؤلف ، اذ ان له ١٢ كتاباً مطبوعاً ، الى جانب عدد كبير من الدراسات باللغتين العربية والانكليزية ، على ان المسألة هنا لا تتحدد بالكم . فقد ورد التقديم بما هو تأكيد على طابع العملية التي يضفيها «ذهنية التحريم» بما هي استكمال لمزيد من الأعمال الثقافية العربية التي تتناول الموضوعات الممنوعة والمحظورة على الكتاب .

ندخل في عمل د. صادق جلال العظم ، لنلحظ أولاً ان مايبدو تنافراً في عناوين أقسام الكتاب الثلاثة : مسألة الاستشراق . في بعض قضايانا الثقافية – السياسية الراهنة . وثالثاً وأخيراً سلمان رشدي وحقيقة الأدب ، لا يعدو ان يكون مجرد مسألة ظاهرية ، يدفع الى توهمها ان الكثير من الأبحاث الواردة قد كتبت في فترات سابقة على القسم الأخير .

الا ان هذا التباين الزمني تلغيه وحدة موضوع البحث ، حتى ان مايجمع دفتي الكتاب يمكن القول انه يرتبط ببعضه بعضاً «بحبل سرة» علني وصريح سرعان مايتكامل لدى الانتهاء من قراءة العمل . فالمؤكد ان القسم الأول ، الذي يعالج فيه مسألة الاستشراق معكوساً ، ثم ادونيس والنقد المنفلت من عقاله ، انتهاء بتثبيت نص للشاعر ادونيس عنوانه «ملحق : العقل المعتقل» ، كان قد أعد بالأصل رداً على النقد الذي وجهه د. العظم لأدونيس ، هذا القسم الواضح انه يتناول عمل ادوارد سعيد «الاستشراق» لا يقف عند حدود النقد لما انتهى إليه المؤلف من نتائج معاكسة للمنهج الذي اعتمده في نقد الاستشراق بوجهيه الأكاديمي والمؤسسي ، اذ ان النقد سرعان مايتسع اطاراً ليتناول كل تلك «الموجات» التي «انساحت» حبراً على كثير من الورق ولو ان المجال يتسع فقط لرصد الأسماء التي طالها د. العظم ، لامكن الاثبات ان مفتاح المنهج العلمي المعتمد لم يقف عند الكتاب المستهدف ، اذ من مدخل مقاربة «اسطورة الطبائع الثابتة» التي يريد ادوارد سعيد تدميرها ، يصل الى ماهو أكثر اتساعاً من مؤلف الاستشراق . وفي هذا المضمار تدخل كل تلك الآراء التي نمت وانتشرت في مرحلة انتصار الثورة الايرانية عن يد العديد من الكتاب والمؤلفين ، خصوصاً في لبنان ، والواقع ان مايستهدفه د. العظم من خلال نقد ظاهرة الاستشراق بوجهيها الأصلي والمعكوس ينبع أساساً من مبدأ ضرورة «فك طلاسم» أسرار الحضارة الغربية بما هي عقلانية ، جدلية ، قادرة في سهولة ويسر على اكتساح المنطقة بثقافتها الموروثة . يضع العظم كتاب «الاستشراق» في نصابه ، منه يطل على مجمل الكتابات التي تناولت الإسلام ، وأكدت على روحانية الشرق وبداعته وقدمه واحديته وابداعه . أي ان المسألة - مسألة الهوة الحضارية - التي تفصل بين المجتمعين ، لا يمكن أن تفسر في باب القول بالطبائع الثابتة السرمدية أو الأصالة أو السديم أو .. «جميل جداً : لنا السديم ولهم الوضوح الديكارتي ، لنا الهاوية ولهم التطور التاريخي الصاعد متجدداً ، لنا الرعب الميتافزيقي ولهم طمأنينة الركون الى العلم بقوانين الحركة والمادة والمجتمع ..» (ص ٧٦) .

يبدو القسم الثاني من عمل المؤلف سياسياً - ثقافياً بامتياز ، ففيما غلب على القسم الأول طابعا الجدل والنقد ، يعود القسم الثاني ليدخل في السياسي والمباشر ، مما يبدو معه وكأن هناك هبوطاً في مستوى البحث . خصوصاً في التدقيق في فصول هذا القسم ، اذ تتراوح الأبحاث المنشورة لجهة التعمق في متابعة العنوان ، مما يشي ان هذه المواد التي كتبت أصلاً في مناسبات معينة وضمن تواريخ محددة ، كان يمكن

العودة الى توسيع اطارها على غرار ماتحصل في المسألة الاستشراقية التي تمثل فاتحة الكتاب . ومن خلال مقاربة مستوى الموضوعات المذكورة يتبين أن أكثرها تماساً مع العنوان الأساسي للعمل هو ماتعلق بـ «الغزو الثقافي» و«البيان والتبيين في أحوال التخلف والمتخلفين» و «دفاعاً عن التقدم والفلسفة» . ما أقصده هنا ان مادة من نوع «الوطن العربي اليوم في اطروحات عشر» مثلاً تصلح مقالة افتتاحية في مجلة اسبوعية تعتمد تكثيف الفكرة لحصرها في أضيق نطاق ممكن . ومما يعزز من هذا الاستنتاج ان كل واحدة من الاطروحات تفتح على مسائل واسعة ، أما مادة «الرئاسة الأميركية عند الحكام العرب» فهي الأقرب الى مادة لمجلة شهرية أو فصلية ترتبط بالحدث وان كانت تترك مسافة عنه لتقاربه بتعمق . يبقى العنوان «بيروت ٨٢ والأسئلة الفلسطينية الصعبة» وهذه قد تكون الأضعف بين الحلقات المذكورة ، ليس لأنها تناولت تجربة بيروت الغزو والحصار والهزيمة ، بل ربما بالضبط كونها تقطع العملية برمتها عن سياقها التاريخي العربي ، الذي جعل النتائج تنتهي الى مابلغته من اكتساح عاصمة عربية وتشتيت وتبديد الثورة الفلسطينية . لا يقال مثل هذا الكلام دفاعاً عن الثورة الفلسطينية والحركة الوطنية وهما خاضتا التجربة المريرة معها ، بل لأن تثبيت نص منشور في ٢٠ / ٦/ ١٩٨٤ ، أي بعد حوالي عشر سنوات من صدوره في صحيفة «السفير» اللبنانية ، يحمل في طياته الاعلان الضمني ان النص المشار اليه مازال قابلاً لمقاربة القضية على هذا النحو دون سواه .

نصل الى القسم الثالث وهو «سلمان رشدي وحقيقة الأدب» ، وهو الأكثر اقتحاماً في الكتاب ، ليس ذلك لأنه الأكثر جدة من سابقيه ، بل كونه الميدان التطبيقي لما ورد في القسم الأول من خلال عمل الروائي «الآيات الشيطانية» . وهنا يتناول العظم مايصفه بـ «المشكلات البدائية المعيبة» (ص٢٢٤) التي رافقت تلك الموجة من القمع الفكري التي اثارها قرار تصفية رشدي بفتوى دينية . اما هذه المشكلات فيحددها على الشكل التالي :

- تورط الكثير من المثقفين في الهجوم على عمل لم يتسن لهم قراءته . د. أحمد برقاوي ، هادي العلوي ، عبد الله الحسيني ، د . كاظم الموسوي ، رجاء النقاش ، أحمد بهاء الدين (راجع الصفحات حتى ٢٣٥) .
- ان الكثيرين عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من ان يكون فناناً وأديباً وروائياً (د. برقاوي أيضاً اللورد

شوكروس ، اللورد جاكوبوفيتز - كبير حاخامي بريطانيا - د . سيد أشرف ، د . عبد الرحمن ياغي ، و .. الصفحات حتى ٢٤٦) .

- تصور بعضهم ان الغرب تبنى رشدي ودافع عن قضيته ونقده للإسلام ، وفي ان العالم الإسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها . ومصدر مثل هذا الوهم المزدوج هو أجهزة الاعلام . (نماذج رصد للغرب الحقيقي) عبر مواقف أصحاب القرار : جورج بوش ، دان كويل ، بيكر ، الكاردينال اوكونور ، جيمي كارتر ، مارغرت تاتشر ، جيفري هاو ، جاك شيراك ، الفاتيكان ، مجلس الكنائس المسيحية ، ومجالس الحاخاميات اليهودية في الغرب كله بما في ذلك اسرائيل (ص ٢٤٨ - ٢٤٩) . واعتبار الصراع الذي دار حول الرواية اداة من أدوات الصراع الناشب بين آية الله الخميني وخادم الحرمين الشريفين من أجل الهيمنة على الجاليات الإسلامية الموجودة خارج الحدود وعبر البحار والسيطرة على تنظيماتها ومقدراتها وماشابه ذلك (ص ٢٦٤) .

- سلب القارئ العربي حقه في ان يكون حكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي ، قبل الهجوم على الرواية ومؤلفها . أما السبب فهو «رواية الغرانيق» - ينقل المؤلف هنا نصاً لما أورده الطبري حول هذه القصة . وكذلك يفصل في مسألة رمزية الصراع بين النبي وجبريل واسم «ماهوند أو ماحوند» المسيحي القروسطي التحقيري لاطلاقه على النبي محمد في الرواية (ص ٢٨٣) ورحلة سلمان الفارسي من الايمان الى الشك ، ومزج رشدي بين شخصيتي سلمان وعبد الله بن سعد بن أبي سرح لاعادة الصياغة الدرامية لمادة روائية إسلامية خام (ص ٢٨٩) ، كذلك اشارة عائشة الى التشكيك بالوحي بعد زواج النبي بزينب بنت جحش ، وأخيراً قصص المصاحف وما أثير حولها من مناقشات تراثية حادة (ص ٢٩١) .

- المشكلة الخامسة تتناول التقليد الفكري الذي ينتمي اليه رشدي وينحدر منه ، وأقصد تقليد (أو تقاليد) أدب المعارضة الهجائي الساخر والمتهكم والهازل وفقاً للظروف والأحوال ، وهي تقاليد عريقة جداً وبخاصة في أدبنا العربي - الإسلامي» (ص ٣٠٢) . وينتخب هنا نماذج من كتابات الجاحظ ، وتحدي عمرو بن العاص والوليد بن عبد الملك ومن مقامات ابن ناقيا وأبيات منسوبة الى أبي العلاء المعري وابن الراوندي وأبي بكر الرازي ومسليمة الكذاب وابن المقفع و ..

- أما المشكلة السادسة فهي تناسي نقاد رشدي ومتهميه عمداً ان العالم العربي شهد نهاية القرن الماضي سلسلة لم تنقطع من القضايا الشبيهة الى هذا الحد أو ذاك، بقضية رشدي والتي انفجرت كلها بسبب كتب وكتابات عصرية ومعاصرة تناولت

المقدسات بالمراجعة العقلانية .. وقد اثار بعض هذه الكتب ضجة عربية واسلامية قادت الى محاكمات وأزمات سياسية (علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم . طه حسين : في الشعر الجاهلي . نجيب محفوظ : أولاد حارتنا . عبد الله العلايلي : أين الخطأ : تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد و ..)

دون ضرورة لإطالة إضافية اختم بهذه الفقرة (ص ٣٢٨) ، يقول د . صادق جلال العظم : «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة مواقع رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية ، استنتج ان العالم الاسلامي بحاجة اليوم الى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الدين والشرع والتراث والرجعة.»

ماحاولته ليس عرضاً لـ «ذهنية التحريم» ، هو فقط بعض الاشارات المشددة عن بعض القضايا التي دفعت بالكاتب الى دخول معمعة النقاش متسلحاً بما يملكه من منهجية نقد ، خاتماً بالكثير من الأسئلة التي تفتح على مزيد من الجدل الفكري والسياسي والثقافي .

هستيريا جماعية*

زياد منى

نقاش كثير ، بين أهل الاختصاص ، سوف يثيره كتاب «ذهنية التحريم» للكاتب والمفكر العربي صادق جلال العظم . والذي نأمل أن يكون علمياً وهادئاً . لكننا على ثقة بأنه سيستفز هستيريا دار الجهل والتجهيل ممن لا علاقة لهم لا بالأدب ولا بالفكر . والمؤلف ، الصادر في أربعماية صفحة ، يحتوي على النص الكامل للبيان الذي أصدره في دمشق مجموعة من المثقفين والفنانين والكتاب العرب رداً على قرار القتل المعلن من طهران بحق الكاتب الهندي سلمان رشدي .

في الجزء الأول من الكتاب الذي أرى فيه مدخلاً للثاني، أبحاث سابقة للكاتب ، نُشِرَت في الثمانينات في بعض الصحف والمجلات البيروتية والدمشقية ، ومنها «الإستشراق والإستشراق معكوساً» . «أدونيس والنقد المنفلت من عقاله» و«العقل المعتقل» ، علماً بأن الأخيرين يمثلان السجال الذي دار بين الكاتب من جهة ، وبين الشاعر الكبير أدونيس من جهة أخرى . كما ويضم المؤلف مداخلة لم تنشر من قبل

---

* كما نشرت في مجلة «الناقد» ، تموز (يوليو) ١٩٩٣ ، ص ٥٩ - ٦٠ .

قُدِّمت أمام «اجتماع الخبراء حول التدريب والفكر والبحث الفلسفي في الدول العربية» الذي دعت إليه منظمة التربية والعلوم والثقافة التابعة للأمم المتحدة (اليونسكو) في مدينة مراكش المغربية بتاريخ ٦-٩ تموز / يوليو ١٩٨٧ .

أما الجزء الثاني الذي يضم فصلين ، فمخصص بكامله لـ «الآيات الشيطانية» ، قضية ورواية . يتعرض صادق العظم في الفصل الأول للكيفية التي تم التعامل بها عربياً مع مؤلف سلمان رشدي هذا ، ويفند ماقيل فيها من أوصاف قسمها الى نقاط رئيسية ست أسماها معيبة ، وأقول فضيحة لأنها تنطوي على قدر كبير من التسفيه للعقل العربي يتلخص بالتالي :

١) نقد المثقفين العرب الذين أباحوا لأنفسهم التورط في التهجم على - وليس نقد - رواية لم يقرأوها ، وفي أحسن الأحوال قرأها القليل القليل ، لكن دون تمعن . ومن خلال متابعة وتحليل طويل النفس لما نشر عربياً عن الروائي سلمان رشدي وروايته ، يصل صادق العظم الى استنتاج أن معظم ما نُشِر عن الموضوع وصل الى مستو عال من «الخفة والإستهتار .. والإستعلاء الأجوف والعجرفة الزائفة».. الذي هو نتاج «البديهة والإرتجال وصرف الوهم الى الكلام ورجز يوم الخصام .. وغياب كل أثر للمعاناة والمكابدة ولإجالة الفكر ودراسة الكتب» ، حسب ماقاله الجاحظ عن العرب في كتابه «البيان والتبيين» .

٢) نزوع المتهجمين العرب على «الآيات الشيطانية» ، ومنهم مجموعة لامعة من الكتاب ، الى التعامل مع مؤلفها كفقيه ومؤرخ وعالم دين وواعظ وفيلسوف ، متناسين حقيقة أنه كاتب وقاص وفنان ، وليس أكثر من ذلك . وفي هذا المجال وفي مجال الرد علي متهمي سلمان رشدي بالوهم والخيال والشطح ، يرى صادق العظم نفسه مضطراً لتبيين الطبيعة المحض روائية لـ «الآيات الشيطانية» عبر إجراء مقارنة مقتضبة مع بعض المؤلفات العربية الحديثة ، ومنها مثلاً مسرحية توفيق الحكيم «يا طالع الشجرة» . وفي رده على تهمة البذاءة والفحش التي كالها الكثير من النقاد العرب لرواية سلمان رشدي ، يستشهد المؤلف بالتراث العربي الذي يحوي روايات ومؤلفات منها كتاب «الأغاني» للأصبهاني ، كتاب «مفاخرة الجواري والغلمان» للجاحظ ، قصيدة «بيض الحسان» لإبراهيم طوقان .. الخ ، تضاهي في «بذاءتها» لغة رشدي . فالفحش الحقيقي ، يسجل صادق العظم ، هو المسيطر على حياتنا اليومية ، والبذاءة السياسية والإجتماعية والإقتصادية هي التي تدير مصائر مجتمعاتنا وتوجه مستقبل أوطاننا .

٣) تفنيد الرأي القائل بأن الغرب دافع عن سلمان رشدي . ومن خلال المتابعة العميقة والرصد المتعقل لمواقف السلطة فيه ، يبين صادق العظم وبما لا يدعو الى الشك ، أن رشدي الكاتب التقدمي كان محط هجوم لأكثر قوى التخلف والرجعية الأوروبية وعلى رأسها مارغريت تاتشر ووزير خارجيتها جيفري هاو وجورج بوش وأسقفا نيويورك ومدينة ليون الفرنسية وجاك شيراك والفاتيكان ومجالس الكنائس المسيحية ومجالس الحاخامات اليهودية داخل فلسطين المحتلة وخارجها . واصلاً الى الحقيقة المحزنة المتلخصة في أن أحكام مراكز السلطة هناك ضد رشدي لم تختلف كثيراً لا في ألفاظها ولا في جوهرها عما صدر عن بعض النقاد العرب . فقوى التخلف الأوروبية هاجمت سلمان رشدي وشمتت به لمواقفه التي تعريها وتكشف استغلالها وبذاءتها وعنصريتها ضد العالم الثالث . وهو بالضبط مايشرحه تحالفها السرمدي مع كل قوى التخلف والتجهيل والرجعية ليس في العالمين العربي والإسلامي فحسب ، وإنما في مجمل العالم الثالث أيضاً . ومن خلال متابعة الحملة الموجهة ضد الكتاب والكاتب ، يثبت صادق العظم أن إثارة التحريض ضد «الآيات الشيطانية» بدأت أصلاً من قبل المملكة السعودية ، وانها تدخل ضمن إطار المزايدة من بين اية الله الخميني وبين خادم الحرمين وصراعهما للهيمنة على الجاليات الإسلامية المتغربة .

٤) قيام النقاد العرب والذين لم يقرأوا الرواية أصلاً ، بسلب الحق المبدئي للقارئ العربي في التعرف على مشروع سلمان رشدي الأدبي وذلك من خلال منعهم له من التعرف على مضمونه . وفي هذا القسم تحديداً يقوم المفكر صادق العظم بتحليل مقارن لبعض المقاطع التي رُئِيَ فيها استفزاز للمشاعر الدينية من خلال الإستعانة بما ورد في التراث العربي – الإسلامي عن «حديث الغرانيق» ، مبيناً أن إشارات سلمان رشدي تاريخية للغاية . ويمكن للجميع الاطلاع عليها في كتابات الإخباريين ، ومنها العائدة للطبري ولإبن النديم والسجستاني صاحب «كتاب المصاحف» وابن عساكر وكتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» للطبرسي الذي هو أحد أبرز علماء الشيعة .

٥) إهمال النقاد العرب النظر الى طبيعة رواية سلمان رشدي وانتمائها لتقليد أدب المعارضة الهجائي ، الأدبي ، الفكري والساخر الذي سبقه إليه ، وكل على طريقته ، مجموعة كبيرة من كبار الأدباء والعلماء العرب ومنهم أبو بكر الرازي وابن المقفع وابن الراوندي والمتنبي والمعري . أي ان كتاب رشدي ماهو إلا استمرار لتراث تاريخي أدبي معروف .

٦) السؤال عن مصير الحياة الفكرية في المجتمعات العربية الإسلامية إذا مااقتصرت على تكريس كل ماهو ماض وفائت لا حراك فيه . وفي هذا القسم يرى المفكر العربي صادق العظم أن الهستيريا المثارة ضد كتاب سلمان رشدي ماهي إلا استكمال لهجوم التخلف والتجهيل ضد كتاب ومفكرين عرب معاصرين مثل نجيب محفوظ ، طه حسين ، محمد أحمد خلف الله ، عبد الله العلايلي ، محمود أحمد طه ، خليل عبد الكريم ، علاء حامد ، زليخة أبو ريشة ، حمود العودي ، علي عبد الرازق ، هذا بالإضافة الى المؤلف نفسه . وأضيف هنا أسماء أخرى منها محمود درويش ، أدونيس ، سليمان بشير ، سيد القمني وغيرهم ممن ترد أسماؤهم في أشرطة الكاسيت التي يوزعها في أوروبا عملاء داري الجهل والتجهيل ، وتحت نظر وبصر السلطات الأوروبية (المهاجمة للإسلام) . رغم هذا يلاحظ المؤلف ، أن العالم العربي أنتج أكبر عدد من الأصوات المدافعة عن حق سلمان رشدي في الكتابة والحياة من أي بلد في العالم الإسلامي . فالكتابات والتهجمات هي مظهر من مظاهر الأزمة التاريخية الاجتماعية – الحضارية التي تعصف بالعالمين العربي والإسلامي ، وسلمان رشدي وغيره يعبِّرون عن هذه الأزمة ولا يصنعونها . ينفعلون بها ولا يفعلونها . أما الإعتقاد بأن سياسة تصفية من ينتمي لهذه المدرسة الفكرية – الأدبية أو تلك ستؤدي الى استئصال الأزمة ، فهو وهم سيدفع أصحابه ، ونحن جميعاً ، ثمناً تاريخياً غالياً له . فالحضارة التي تعيش على أمجاد الماضي وغير القادرة على الإنطلاق نحو المستقبل بانفتاح وتفاعل مع كل ماهو تقدمي ، ستكون نهايتها المزبلة الشهيرة .

رغم إسهاب هذا الاستعراض – الفضيحة ، افتقدت في المؤلف رأي الكاتب في الأسباب التي جعلت العديد من المثقفين المعروف عنهم أنهم تقدميون ، ينزلقون تجاه حافة الهسيتريا الجماعية ويشاركون في النفاق الشوارعي العام . هل هي حالة الهزيمة والضياع التي يعيشها الفكر التقدمي على الصعيد العالمي وبالتالي العربي ؟ هل هو تعبير عن إفلاس روحي للتيارات اليسارية السياسية العربية ، أم أنها نتاج قناعات جديدة لهذه التيارات بقبول دور النيل لدار الجهل والتجيهل إنطلاقاً من «حكمة» (ليس بالإمكان أفضل مما كان) ؟

ويخصص صادق العظم الفصل الثاني من مؤلفه للتحليل النصي الأدبي المقارن لروايات رشدي المختلفة ويكشف موقف النقاد الغربيين منها ، وميلهم الى تضييع جوهرها النقدي الاجتماعي ومحتواها الديموقراطي . وفي هذا الفصل يقارن صادق

العظم بين كتابات رشدي – خاصة «الآيات الشيطانية» – مع روايات جيمس جويس وفرانسوا رابليه الفرنسي وبرتولد بريشت وجان جونيه . كما ويتناول بالتحليل الأدبي العميق تلك الأقسام من الرواية التي اجتذبت القسم الأكبر من الهجوم على الكاتب ، مبيناً أن الفهم الأعوج لتلك النصوص هو نتاج القراءة السطحية للنص . فكتابات سلمان رشدي تتناول الدين بروح نهضوية نقدية تقدمية ساخرة ، تسعى الى التنوير وتميل الى الهدم والإصلاح وتعمل على توسيع الأفق وتخطي العقد .

لقد اختار صادق جلال العظم موضوع سلمان رشدي الذي يعتبر سابقة لا مثيل لها في تاريخ البشرية ، مدخلاً ليس للبحث في الرواية فحسب ، وإنما أيضاً لطرح الموضوعات المرتبطة بمرحلة الإنحطاط التي نعيشها في العالم العربي ونحن على مدخل القرن الحادي والعشرين . وفي هذا المؤلف يشارك المفكر والكاتب بصراحته المعهودة في البحث عن المخرج من الأزمة السياسية والإجتماعية والإقتصادية والفكرية التي نعيشها الآن ، والتي أرى أنها وصلت الى أدنى درجات الإنحطاط في التحريض على ، والمشاركة في ، وتمويل تدمير العراق على رؤوس مئات الآلاف من شعبه . ثم الإنقياد كالمواشي ، زرافات ووحدانا تحت رايات أنظمة التخلف والتجهيل والسادية .

لاشك أن صادق العظم يطرح العديد من الآراء التي يجد بعضهم صعوبة في التعامل معها أو حتى مجرد التفكير بصوت عال فيها ، عملاً بمقولة «هذا كلام لا نتحمل مسؤولية سماعه» . والمرء غير مجبر على تبني كل ماطرحه الكاتب أو رفضه . لكننا ملزمون حقاً ، ورغم أنف داري الجهل والتجهيل بمصارحة الذات والشعب بالموضوعات التي تناولها المؤلف ، هذا إن لم نكن قد سُلبنا أدمغتنا ونواتنا بعد .

لقد طرح الكاتب في هذا المؤلف الكثير من القضايا الثقافية والفكرية والتراثية – التاريخية التي يجب التعامل معها في العالم العربي إذا ما أردنا مسايرة عالم القرن الواحد والعشرين الذي تحولنا في نظره الى مادة للسخرية والتهكم ، وأن لا ننتهي في المزبلة نفسها . ولا يتخلى صادق العظم في كتابه عن أسلوب النقد الصريح والواضح الذي عهده القارئ العربي فيه ، بل انه يطرح الأمور كما يجب ، وبالأسلوب المناسب لهذه المرحلة البائسة التي نعيشها جميعاً من مثقفين و (مثقفين في طور التكوين) . إن العالم يسير ولن ينتظرنا ، ومن لا يتمكن من مسايرة الزمان ، سيتم تجاوزه . لهذا كله أرى في هذا الكتاب محطة جديدة في عملية البحث عن الذات وعن موقعنا في العالم .

حراس الصمت*

عزيز العظمة

مشهود للمثقفين العرب بعامة - مع استثناءات ليست كثيرة ولكنها قدوة بالغة القيمة وأمثلة على النزاهة والحرص على العقلانية - إبداء الكثير من الجلبة ، والحرص على الصمت في آن : الحرص على الصمت في ظروف الحرج والمجاملة الغافلة ، خصوصاً فيما يتعلق بمقالات الإسلاميين التي تستمد من فراغ الصمت مجالاً لتثبيت عدد من المسلمات الأساسية لأهوائها في موضع المركز من الحياة الثقافية العربية ، الإكثار من الجلبة عندما يتعلق الأمر بمحاولتهم التهجم على الآخرين ، دون حق في أكثر الأحيان ، في سبيل الإفصاح العلني عن عفافهم الوطني وأصالتهم وعدم انسلاخهم عن بيئاتهم بل وعن انتمائهم - على صورة سمحة بالطبع - الى القطيع الاسلامي وكما كان دأب القطعان دائماً ، فان شهوة التشفي والتعسف تزداد اطراداً مع ازدياد ضعف الضحية المقدمة قرباناً لعنوان تماسك هذه الجماعة القانصة .

لقد كان عنوان سلمان رشدي ، القربان لدى أكثرية المثقفين العرب الذين كتبوا عنه الإعلان عن العفة الحضارية التي جعل منها الإسلاميون في السنين الأخيرة علماً

* كما نشرت في مجلة «الناقد» ، أيار (مايو) ١٩٩٣ ، ص ٥٥ - ٥٧ .

على الإستقامة ، وجاراهم في ذلك الكثيرون . وجاء هذا الإعلان عند الأكثرية الساحقة ممن علّق على الآيات الشيطانية ، جاء من دون تكلّف قراءة نص هذه الرواية المدهشة . فقد كان القصد من الموقف ليس التوصل اليه كموقف ، بل اتخاذه كموقف عملي ينبئ عن انتماء الى جماعة ما ، تماماً كما ان الضحايا البشرية في طقوس الأمم المتوحشة ماكان يشفع لها كونها في أكثر الأحيان ، من الأطفال أو الصغار أو الشباب والشابات المنتمين الى أعيان الجماعة .

يسخر صادق العظم في كتابه من هؤلاء المثقفين الذين اكتشفوا في أنفسهم عذرية ثقافية أعلنوها على رؤوس الأشهاد في معرض التهجم على الآيات الشطانية : باسم عالم – ثالثية صافية ، باسم عروبة غير مشوبة ، باسم إسلام جريح ، وفي كل الأحوال بناء على ضرورة متخيلة لنفي الإختلاط عن النفس ، وتأكيد الأصالة والصفاء والوفاء للمنبع . ويرينا صادق العظم بكل وضوح خواء هذا الموقف : فهو لا سند له في تاريخنا الحديث ، القائم على عولة الثقافة وتحول ثقافاتنا وإنبنائها في واقعها (دون الخيال) على الحداثة ، وهو قائم ليس على مفارقة فحسب ، بل على نفاق واضح من قبل مثقفين حداثيين وعقلانيين : فقد أخذ هؤلاء عن اوروبا ، في استشراق معكوس ، موقفاً إغرابياً في الذات ، ينأى بها عن الواقع ، ويصبها في قالب خيالي قائم على تأكيد روحانيتنا ، واحترامنا الدائم للمقدسات ، وكأن تاريخنا لم يعرف تراثاً فانتازياً عظيماً ، من أساطير المعراج والأبالسة ، الى معارضات القرآن ، الى التراث الجنسي الجميل والفاحش في آن ، الذي يقرأه الجميع في كتاب الأغاني ومؤلفات الجاحظ وغيرهما الكثير . وكأنما لم يعرف تاريخنا الحديث الفكر النقدي تجاه النصوص المقدسة ، من طه حسين الى صادق العظم الى الكثيرين غيرهما ، وكأنما العاقلون من الناس لا يطرحون على أنفسهم الأسئلة المتعلقة بالخوارق ، كعصا موسى ووسوسة ابليس بحديث الغرانيق الى النبي وعلاقة التنزيل القرآني برغبات النبي ، وكأنما نحن جميعاً ورعون متبتلون دوماً أوفياء لتراث الأجداد بعيدون عن الموبقات وعن الحداثة في آن .

ومن القضايا الهامة التي يثيرها صادق العظم في هذا الكتاب تعامل المثقفين العرب مع الآيات الشيطانية وكأنه كتاب في الفقه والوعظ والتاريخ والمنطق ، فقد أخذ عليه التناقض في أقواله والخروج على وقائع التاريخ المفترضة والإنحراف عن السوية في الموقف الأخلاقي والتجريح بالمقدسين والمقدسات . وفي هذا بالطبع مفهوم بالغ البدائية والسذاجة للأدب والعمل الأدبي ، فيتناول صادق هذه الأمور بتفصيلٍ وافٍ ،

ويبيّن لنا بوضوح ما لم يكن خافياً على الكثير من الأئمة كالطبري وابن حجر ، من أن سلمان رشدي يقف على أرضية صلبة تاريخياً في معالجته لآية الغرانيق ، وانه يستخدم هذه الأرضية لينسج نصاً يمزج الخيال بالسخرية بالعقل النقدي والبصيرة الثاقبة ، التي تدرك أن للقرآن تاريخاً مثل كافة النصوص الأخرى - وهو تاريخ تناوله دون كثير تفصيل كثير من المثقفين العرب في هذا القرن ، يقدم صادق عناصره الأساسية - وتحبك عناصر هذا التاريخ وتعيد توزيعها في إطار النص الروائي . ولعل الفصول التي تناولت الصفة الأدبية لرواية الآيات الشيطانية كانت من أجمل مافي كتاب صادق العظم هذا فهي تبين لنا كيف استخدم سلمان رشدي المادة التاريخية والمادة المعاصرة ، وكيف بنى تنويعات النص على هذه المادة ، وكيف جرى الانتقال بين الخيال والواقع، و كيف بنيت فيه شبكة العلاقات النصيّة ، وتضافرت في وجهة نقدية : نقدية تجاه واقع المسلمين ، وتجاه الغرب المعاصر ، وتجاه الرجعية الاجتماعية والفكرية على مر العصور . كما يبين صادق إتصال الآيات الشيطانية بمحتوى وتقنيات العقل والخيال النقدي ، التراثي العربي - الاسلامي والغربي الحديث والمعاصر المتمثل في رابليه وجيمس جويس وغيرهما : «عارض جويس في روايته «عوليس» عامداً متعمداً الملحمة الهوميروسية الكلاسيكية القديمة مستعيراً هيكلها العام ومقاطعها الكبرى وأحداثها الأساسية ليعطينا الملحمة الساخرة (أو الأنتي - ملحمة) لزمن راهن غابت عنه الملاحم وتعذرت فيه البطولات واستحالت الفروسية وانعدم الشعر . كذلك عارض رشدي في «الآيات الشيطانية» عامداً متعمداً الملحمة المحمّدية الإسلامية التاريخية الكبرى مستعيراً مجراها العامّ ومراحلها الأساسية وأحداثها الأعظم ليعطينا الملحمة الساخرة لزمن إسلامي راهن غابت عنه هو أيضاً ملحمة الحداثة وبطولات المعاصرة وفروسية الفعل وواقعية النثر وشاعرية الشعر . بعبارة أخرى نحن أمام هجاء تهكّمي مرير لحاضر إسلامي هلامي باهت لا حضور له لأنه مازال يعيش ملحمة ماضية و بطولاتها على مستوى الخيال ، ويتعامل مع قساوة واقعه الراهن على مستوى الوهم ، ويتأمّل مغامرة مستقبله على مستوى المنام». (ص ٣٦٧) .

يتبدّى رشدي في آياته الشيطانية مثقفاً طليعياً معلياً من شأن العقل والفكر النقدي الحرّ ، غاضباً ومتهكماً على واقع المسلمين في سبيل إعمال النقد ، وفي سبيل التنوير والإنتقال الى مستقبل أفضل ، مستقبل يتوسل العدالة والحكمة والإستنارة دليلاً له ومعيناً ، ويرفض التدليس والتعصب والخيال الإستبدادي . وليس ثمة شك في أن أحد أهم نواقص تعامل المثقفين العرب مع سلمان رشدي هو اعتقادهم - وهذا

اعتقاد أصبح كالملكة العصبيّة أو الحركة العصابية غير الإرادية – ان نقده للرواية الإسلامية ولواقع المسلمين إنما هو ناتج عن محاباة الغرب والعداء للمسلمين . وينبّه صادق الى أن نقد رشدي للغرب وعنصريته وعنجهيته وخواء حياته اليومية لا يقل فاعلية وسخرية ومرارة من نقده للمسلمين ، مسلمي الهند والباكتسان ومسلمي المهاجر الأوروبية . فجاءت الآيات الشيطانية نقداً لاذعاً لرغبة الغرب في الإغراب في معرض الكلام عنّا ، على اعتبار أننا روحانيون ومتخلفون ، وجاء رشدي متحيزاً للشرق المتمرد الناقد المتحرر المتنور ، دون الشرق الخاضع الراضي بالاستبداد وصنوه الإظلام ومنافقة الروحانية . فجاء النقد العربي – على غرار النقد الغربي الشديد المرارة لآيات سلمان الشيطانية ـ آيلاً الى القول ضمناً بأننا غير قادرين على نقد واقعنا وتراثنا ، وبأننا لسنا جديرين بمثقفين نقديين مثل سلمان رشدي ، وعلى ذلك عملنا – كما عملوا– على اعتباره هامشياً ، دون أن نلتفت الى التراث النقدي الساخر المتهكم الذي ماغاب عنا على طول تاريخنا ، ويكفي المعري وابن الراوندي علمين على هذا التراث ، ودون أن نعي أن تهميش تراث النقد ليس إلاّ السبيل الذي تتخذه الحركات الغوغائية والإظلامية لطمس التنوير والنقد وقيدتنا كقطيع غافل الى مستقبل مظلم من الاستبداد والقهر ، باسم محاربة مايدعى «الغزو الثقافي» . مايجدر التنبيه اليه هنا هو أن تواطؤ الكثير من مثقفينا مع الأغراب الغربي واستشراقه على اعتبار تميزنا التام عن الغرب وانكفائنا على أصالة موهومة لنا ، ليس إلاّ الحكم علينا بالرؤية التاريخية والحضارية ، وبعدم القدرة على المشاركة في صنع التمدن والترقي .

اشتم سلمان رشدي وتوكل على الله*

هل أنوي الدفاع عن سلمان رشدي ؟

ابراهيم عيسى

لا أنا جريء ومجنون الى هذا الحد ولا القارئ حسن الظن بي الى هذه الدرجة . لا توجد محاكمات بدون دفاع . ولا... يوجد دفاع بدون محامين . لكننا عند أي هياج سياسي أو زار جماهيري ننسى أبسط قواعد العدل وننسف أبسط حدود المنطق.

منذ أربع سنوات والكاتب البريطاني الهندي الأصل مسلم الديانة سلمان رشدي مهدد بتنفيذ فتوى الخميني بإهدار دمه . ومع ذلك لم نسمع أي دفاع .

والدفاع من حقه .

كما أن أي قاض عادل لا يخشى من محام نابه ، ولأنني لست المحامي فقد تجرأت على أن تسمعوا صوته . ورغم أنه قد يسوؤه تعبير «المحامي» إلا أنني أعتقد أنه لقب يشرف الحقيقة .. التي لا نسعى إلا إليها .

من هو ؟

وكيف ؟

لنصبر .. ونرى .

* كما نشرت في مجلة «روز اليوسف» ، ٢٥/١٠/ ١٩٩٣ ، ص ٤-٧ .

إن قارئ هذه السطور يحتاج شجاعه أكثر من كاتبها لذا تعالوا نتفق أولاً على أن نحاول الفهم ثم نحاول - بعد ذلك بكثير - الحكم .

أما المحامي - أو الذي أعتبره كذلك - فهو مفكر سوري عظيم اسمه صادق جلال العظم ، من مواليد دمشق ١٩٣٤ ويعمل حالياً أستاذاً زائراً لدراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون في الولايات المتحدة وزميلاً في مركز ويلسون في واشنطن.

له ١٢ كتاباً .. وأحدث كتبه بعنوان «ذهنية التحريم» خصص حوالي نصفه للحديث عن قضية سلمان رشدي . والحقيقة أنه قضى في معهد برلين للدراسات العليا عاماً دراسياً كاملاً (٩٠ - ٩١) للإطلاع والبحث وتجميع المادة والكتب وحتى قصاصات الصحف التي تناولت وتداولت قضية سلمان رشدي منذ تفجرها وكذلك حصل على جميع ملفات معهد العالم العربي في باريس المتعلقة بقضية سلمان رشدي وروايته آيات شيطانية .

الملاحظتان الواجب الكلام عنهما هنا : ان الرجل لم يستسهل كما فعل أغلب مثقفينا وقرر الهجوم على سلمان رشدي دون حتى قراءة صفحة واحدة من كتابه .

إن هذا الفارق يوضح - بينما لا حاجة لتوضيح - أن بعضنا أو كلنا لم نتعلم حتى الآن معنى الديمقراطية وان الهجوم القطيعي والقطعي والحشد والتعبئة تجاه أمر بعينه سمة من سمات مجتمعنا وسبب من أسباب تخلفه «إن لم يكن السبب الأول» ... ماعلينا ...

الملاحظة الثانية أن جلال العظم لم يلتق . . أو على الأقل لم يقل انه التقى بسلمان رشدي .

والآن .. مع مذكرة الدفاع ...

أول مافعله الكاتب صادق جلال العظم أنه فتح ملفات المقالات التي كتبها نقادنا وأساتذتنا الكبار عن آيات شيطانية وسلمان رشدي . وهي فضيحة رسمي .. وبجلاجل.

فالكل كتب ولا يعرف روايات رشدي ولا آيات شيطانية والكل هاجم - دون أي إدراك لخطورة مايفعل .

ولأن الأمر كله بمثابة فضيحة داخلية بيننا معشر الكتاب والنقاد .. فلا داعي للتفاصيل ... ولنكتف بالفضائح السياسة

كيف بدأ الأمر كله ؟!

يحكي جلال العظم واقعتين : الواقعة الأولى : في خريف ١٩٨٨ عمل تحالف للقوى الديمقراطية في أفريقيا الجنوبية على تنظيم مؤتمر - مهرجان في مدينة جوهانسبرج لنصرة الحريات الديمقراطية في البلاد «لاحظ لم تكن التفرقة العنصرية قد انتهت بعد !!» وبخاصة حريات التعبير والنشر وتداول المعلومات وللمطالبة بإلغاء الرقابة الحكومية «بيضاء كلها» على الفكر والصحافة وأجهزة الإعلام والمطبوعات وذلك برعاية صحيفة الويكلي ميل ومؤتمر كتاب أفريقيا الجنوبية المعارضين للأبارتايد «التفرقة العنصرية»، وجهت اللجنة المنظمة للمؤتمر دعوة الى سلمان رشدي للمشاركة في أعماله وإلقاء كلمة الافتتاح وعنوانها «حيثما يحرقون الكتب يحرقون البشر أيضاً» ، (لم يكن هناك حرف قد ظهر عن آيات شيطانية بعد!) وحتى لا يخالف رشدي أحكام المقاطعة المفروضة على جنوب أفريقيا من جانب الأدباء والمثقفين والكتاب في العالم أجمع تقريباً استشار قيادة حزب المؤتمر الافريقي «حزب نيلسون مانديلا الحائز حالياً على جائزة نوبل للسلام» وقيادة القوى المعادية للأبارتايد في بريطانيا وأوروبا ، فكان جواب القيادتين تشجيعه الشديد على تلبيتها وعلى المشاركة الفعالة في أعمال المؤتمر مع توجيه الشكر له على موقفه النبيل .

هنا .. ظهرت الكارثة .

في جنوب افريقيا ساعتها أقلية هندية مسلمة متواطئة مع نظام التفرقة العنصرية «أرجو ألا يغضب أحد من الحقيقة» هذه الأقلية تملك - استمراراً لتواطئها- مقاعد برلمانية في المجلس النيابي المخصص للآسيويين الملونين وحدهم .

وأعلنت الأقلية إياها الجهاد المقدس لمنع المؤتمر .. وبدأت تبعثر تهديداتها على الجميع .

سلمان رشدي «المسلم القادم» و «المواجه للعنصرية»وطال التهديد .. الجهات المنظمة للمؤتمر كلها بما فيها الصحيفة الرئيسية المعبرة عن وجهات نظر تلك الجهات وسياساتها ومؤتمر كتاب افريقيا الجنوبية طبعاً .. هناك من يعتقد جازماً أن سلطات بريتوريا العنصرية هي التي حركت القيادة المسلمة بغرض التشويش على المؤتمر وتخريبه .

على كل حال كان سرور السلطات العنصرية البيضاء واضحاً وكبيراً أمام مشهد القيادة الآسيوية المسلمة وشبه البيضاء وهي تتصدى باسم الدين والإسلام ، لمؤتمر أفريقي مختلط لا تريد انعقاده أصلاً . وانحازت سلطات بريتوريا - بفروسية نادرة -

الى جانب الدين . وصارت أول دولة في العالم تمنع رواية سلمان رشدي ، يا سلام على النبل والطيبة .. واحترام الإنسان والأديان !!

وإذا سمحت لنفسي - كأي جالس في قاعة محكمة يتفرج - أن أقول شيئاً ، فهو «إلى متى يتوقف استخدام الدين في لعبة السياسة .. إلى متى ؟ .. إلى أن نعرض جيمعاً يوم القيامة على الله؟!» .

والدليل الواقعة الثانية .

ومن الهند

يقول جلال العظم : معروف إن انبعاث التطرف الهندوسي الأصولي والتطرف الإسلامي الأصولي يدفعان بالهند اليوم الى هاوية الحروب الدينية والمذهبية الأهلية بدمويتها التي لا ترحم ، احتدم الصراع بين الطرفين مؤخراً على مسجد بناه الامبراطور المغولي بابور في القرن السادس عشر على أنقاض معبد هندوسي سابق على مايبدو ، ويظهر أن كل طرف من الطرفين اكتشف فجأة القيمة الروحية الفريدة والأهمية الميتافيزيقية العظمى «الميتافيزيقية هي ماوراء الطبيعة» والخطورة الغيبية المتميزة لهذا البناء المقدس بالذات دون غيره ، لذلك تم تنظيم مسيرات هندوسية وإسلامية مضادة في صيف ١٩٨٨ بغرض السيطرة على البناء مما كاد يؤدي الى مذابح دموية كبيرة جداً ، هنا تدخل عضو مجلس النواب الهندي الطموح سعيد شهاب الدين - المحسوب على الإسلام الأصولي النفطي والتابع لحزب جاناتا المعارض - ليعقد صفقة انتخابية مع راجيف غاندي «رئيس الوزراء يومها» تنص على منع رواية سلمان رشدي من التداول في الهند مقابل إيقاف المسيرة الإسلامية المتوجهة الى المسجد المذكور ، بهذه الطريقة تم إقحام آيات شيطانية «وقبل أي ردود فعل شعبية» ليس في الصراع الديني الطائفي الدائر في الهند فحسب ، بل في حملة حزب جاناتا المعارض على حزب المؤتمر الحاكم (...)

مرة أخرى لنعلق من داخل قاعة المحكمة ..

هل من الممكن أن يفكر الناس قليلاً في أي مظاهرة تخرج تحمل شعارات دينية ، عما وراء هذه الشعارات وتلك المظاهرات من أهداف . ومن سياسة (!!) مثلاً .. دوت مظاهرات في باكستان ضد رواية سلمان رشدي ولكن لابد أن ندرك أنها خرجت بوحي وبتنظيم وبرعاية وبجماهير حزب الرابطة الإسلامية الأصولي بعد سقوطه المدوي في

الانتخابات أمام بنازير بوتو ، قبل الانقلاب ضد الديمقراطية واقالة بنازيز ، وعودتها الأخيرة المظفرة بعد هزيمة ساحقة للرابطة الإسلامية .

لقد كان المتطرفون يبحثون عن قضية لاستعراض العضلات وإثبات الذات ونفخ القوى (...) فلجئوا الى المظاهرات (!!) بل وإلى إحراق المركز الثقافي الأمريكي وليس الى مركز ثقافي بريطاني «بريطانيا : هي ناشرة الرواية وحامية الكاتب !!» ويرى د . صادق العظم في موضع آخر هام من الكتاب أن هذا الاحتجاج من متطرفي باكستان وأنصار ضياء الحق ، لم يكن ضد آيات شيطانية بقدر ماكان ضد أمريكا بسبب تخليها عنهم مؤقتاً لصالح حزب بوتو .

ويذهب أحد مراجع كتاب العظم «كتاب أخر لعادل درويش وعماد عبد الرازق بعنوان الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» إلى أنه من الغريب أن نواز شريف وبقية قادة حزب الرابطة الإسلامية والجماعات الإسلامية لم يطرحوا مسألة منع الكتاب تماماً مثلما لم تصدر الجمهورية الإسلامية (...) قراراً بمنع الكتاب إلا بعد أن منعته الهند الهندوسية بأكثر من شهرين ، فلماذا إذن انتظر نواز شريف والقادة الإعلاميون حتى ١٢/١١ فبراير ١٩٨٩ وبعد صدور الكتاب بخمسة أشهر لتسيير المظاهرات ؟ الإجابة هي في إحراج وتوتر القوى التي تدفع لها بالبترودولارات في المفاوضات على مجلس شورى المجاهدين الأفغان في باكستان .

لقد تم اصطياد سلمان رشدي وروايته وإدخاله عنصر إثارة وتجارة في حرب سياسية تتخذ الدين شعاراً وستاراً . ولكن أين إيران ؟ استعدوا للمفاجأة !!

الجاليات الإسلامية في بريطانيا شأنها شأن الجاليات الإسلامية في المانيا أو أمريكا جاليات تعاني من اختراق سياسي سافر «من دول نفطية ومن إيران» وأن هناك داخل كل جالية عدداً من التنظيمات المتداخلة والمنفصلة الموالية أو الممولة من أنظمة بعينها ، تحركها وتثير بها العواصف .والعواطف ..

ولقد تم استخدام الجالية الإسلامية في بريطانيا «أحسن أسوأ» استخدام في قضية سلمان رشدي وبينما كانت إحدى الدول النفطية تحرك المسلمين ضد انجلترا ، لوحت الأخيرة بغضبها فانسحبت ، بينما استثمرت إيران الموضوع برمته ودخلت بحذائها في الأرض الرطبة والملوثة !!

قبل شهور من لعن سنسفيل سلمان رشدي في إيران وإصدار فتوى بقتله . كان هذا الأديب نفسه يتلقى جائزة الدولة في إيران ؟! نعم .

هذه هي المفاجأة التي أدهشتني أنا قبل أي أحد آخر . لقد قامت الوزارة المختصة بشؤون النشر في طهران الإسلامية بترجمة روايتي سلمان رشدي «أطفال منتصف الليل» و «العار» الى الفارسية ووزعتهما على نطاق واسع ، وكما في كثير من بلدان العالم الثالث الأخرى - على حد قول د . العظم — لاقت الروايتان انتشاراً واسعاً في إيران واهتماماً كبيراً من جانب القراء والأدباء والنقاد والمحللين «بما فيهم الملالي طبعاً» وفي الواقع منحت اللجنة الوزارية العليا في البلاد أعلى جائزة «جائزة الدولة المرصودة لترجمات الأعمال الأجنبية الى الفارسي» إلى رواية العار ، وفي شهر نوفمبر ١٩٨٨ جرت مراجعة معقولة لرواية الآيات الشيطانية في الصحافة الإيرانية ، كما نشرت صحيفة «كيهان» «وهي تعادل الأهرام هناك» في الشهر التالي مقالاً عن أدب رشدي امتدحت فيه روايتيه الأوليين ونقدت نقداً شديداً الآيات الشيطانية لكن دون أي تحريض أو تهويش أو استفزاز (..) بل ويضيف د. العظم هنا أهمية مضافة الى كلامه .. ان روايات رشدي المترجمة والفائزة في ايران تحمل بعضاً - أو كثيراً - مما حملته أيضاً الآيات الشيطانية (..) ماذا جرى إذن ؟ ابحث عن السياسة ؟!

ننتقل الى الأكذوبة الكبرى في قضية سلمان رشدي .. وهي أن الغرب يحميه !!

أما ان انجلترا تحميه فهذا طبيعي وطبيعي جداً . فلنتخيل مثلاً أن مؤلفاً مصرياً أصدر كتاباً رأت فيه إيران - مثلاً - أو غيرها أن به مساساً بالدين والإسلام وصدرت من مؤسساتها الجاهزة للفتوى فتاوى قتل وإهدار دم المؤلف . هل ستسارع الحكومة المصرية بتسليم أحد رعاياها وأديبها الى الموت!! أم أنها ستحميه !!

الدكتور العظم يرى أن بوكاسا نفسه كان سيلجأ الى حماية سلمان رشدي لو أنه من رعاياه . وهذا صحيح .. ففي فتوى ايران تجاوز لسيادة إنجلترا على رعاياها . فإذا استبعدنا الحماية الجسدية (لاحظ أن ليبيا ترفض منذ شهور تسليم رعاياها للمحكمة فقط «وليس للقتل» لدى دولة أخرى)!! فماذا نرى ؟

قليلاً مع كتاب د. جلال العظم (وبقي أن نقول انه صادر عن دار رياض الريس في لندن) .. وسنعرف ماهو موقف الغرب الحقيقي تجاه سلمان رشدي .. وحتى لا نغوص في كلام «فارغ أحياناً» حول أن الغرب يضطهدنا ويعذبنا ويجلدنا ويذبح الإسلام «وما الى ذلك من المعلبات الجاهزة في سوبر ماركت الكثيرين في مصر وغيرها!!» .

لقد كان موقف الرئيس الأمريكي وقتها جورج بوش ونائبه دان كويل ووزير خارجيته جيمس بيكر واضحاً جداً ولاعناً جداً لسلمان رشدي (..) بل لقد كتب الرئيس

الأمريكي الأسبق جيمي كارتر مقالاً في النيويورك تايمز (٨٩/٣/٥) بعنوان «كتاب رشدي إهانة»ووجهت رئيسة وزراء إنجلترا وقتها مرجريت تاتشر ووزير خارجيتها جيفري هاو هجوماً وسخرية على الرواية ومؤلفها الى حد أن معلقاً أنجليزياً أشار الى أن تهجم رئيسة وزراء البلاد ووزير خارجيتها على رواية يشكل حادثة مخزية لهما معاً لا سابقة لها في الحياة العامة في بريطانيا المعاصرة . وكذلك موقف رئيس سابق لحزب المحافظين الحاكم في بريطانيا «نورمان تيبيت»وهو المقرب من تاتشر وصاحب نفوذ سياسي يميني قوي وصف فيه رشدي بقوله : «الضيف الوقح وغير المرحب به الذي يعوي باستمرار عواء الجراء ويشكو دوماً من هذا البلد كي يلفت الانتباه الى نفسه دون أن يكون لديه أي استعداد لمغادرته عائداً الى بلده الأصلي».

كذلك موقف أطراف كثيرة منهم . – الكاردينال أوكونور أسقف نيويورك وأبرز شخصية كاثوليكية في الولايات المتحدة الأمريكية كلها وأكثرها نفوذاً وتأثيراً في البلاد ..فقد أدان رواية رشدي بعد إعلانه صراحة أنه لم يقرأها .

– الفاتيكان نفسه . أدانت الصحيفة البابوية اليومية الرسمية رشدي وروايته دون أية إشارة الى خطر الموت الذي يلاحقه «كان البابا قد تلقى دعوة من آية الله الخوميني إلى التصرف تصرف الحماة الحقيقيين للإيمان» .

– الحقوقي البريطاني الشهير اللورد هارتلي شوكروس الذي اتهم رشدي بالإساءة الى «الحرية التي نشارك فيها جميعاً في بريطانيا» كما اتهمه لورد آخر بما يشبه الخيانة «في وقت كانت تمر فيه محاولات بريطانيا إصلاح جسورها مع بلدان إسلامية معينة (أي ايران) بمرحلة حساسة» .

– إفرام شابيرا الحاخام الأكبر لليهود الاشكيناز في إسرائيل الذي دعا الى حظر نشر رواية «الآيات الشيطانية» في إسرائيل بعد إدانته الدينية وغير الدينية لها .

– عمانوئيل جاكوبوفيتز الحاخام الأكبر للطوائف العبرية المتحدة في الكومنولث البريطاني .. والمؤتمر السنوي للأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأمريكية ومؤتمر الكنيسة المعمدانية في جنوب أمريكا «ثاني أكبر كنيسة هناك» .

وغيرهم .. وغيرهم ..

لقد قصدنا من كل هذا أن نفهم قبل أن نتكلم ، وأن نعي قبل أن نهاجم ، وأن ندرك قبل أن نحكم ، لقد رأى سائق تاكسي كتاب د. جلال العظم في يدي وعليه اسم سلمان رشدي ، فتغيرت ملامحه وفيما يشبه الهجوم والتأنيب «الذي لم يصل الى الضرب» سألني :

- هل تقرأ لسلمان رشدي ؟

قلت : «وكان الخوف لم يتسلل داخلي بعد» - وماله .. نشوف بيقول إيه !

قال : يا نهار أسود «إنه رجل كافر ولابد من قتله» .

سألته : عرفت منين ؟ !

قال : من الجرائد .

وأنا أنزل من التاكسي تهكمت وقلت .

- يا أخي وانت بتصدق الجرائد . وكنت قد نسيت أنني صحفي .

العقل والرصاص

الأدمغة بين محكمة الظلام وأزمنة الهلام*

محمد الهير أحمد

إنها دعوة لا يدّعي صاحبها ابتداعَها، ولا ابتكارها، ولا التفنُّنَ في صياغتها اللغويّة، ولا تزيينَ أسلوبها المعروضَة به وزركشته.

إنها دعوة الى الحوار المعرفي، إلى الجدال والتعارف. دعوة عقلٍ لعقل وفكرٍ لفكرٍ وكلمةٍ لكلمةٍ. دعوة جاوزت التجريح والتزييف وتمويه الحقائق، وآثرت كشف الحقيقة بمنهجية موضوعية تستند إلى الواقع والتاريخ. دعوة توجهت الى القارئ والكاتب والمفكر والمثقف، يطلقها داعيها بدافع واجبه الأخلاقي كمثقف تجاه كل ما من شأنه أن يجعل آفاق المعرفة تمتد أمام العقول الموهنة، ويدفع الطغيان عن العقول النيّرة التي ماتزال تعاني هجمات القوى الظلامية الهدّامة، الساعية إلى عرقلة كلّ مسوّغات التحرر والحريّة، تحرر الانسان وحرية الفكر والإبداع.

إنها دعوة وإقبال إلى من أقبل وإلى من أدبر، وتذكرة لمن نسي ولمن تناسى وتجاهل، دعوة لا تبغي الحديث عن امرئ أو آخر هجاء وقدحاً وذمّاً أو مديحاً وإطراء، بل تبغي الحوار المعرفي بين عقل وعقل كلاهما يساهم في الإلقاء والتلقّي بآن معاً.

* كما نشرت في مجلة «الناقد»، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤، ص ٢٤ - ٣٦.

لن أنهج فيما أدعو إليه، وفيما أتحدث به، منهجاً سجالياً يفصل الفكر عن الواقع ويبْتَسرُ الواقعَ ويُجزّئه، ويتخذ من الجزء مشكلة مستقلة معزولة، بالتضخيم والتهويل بغية جرّ القارئ إلى مزالق استلاب النص، فيبتعد عن القراءة الصحيحة والتمعن الهادئ والدقيق فيه، ويصاب بالشطط والخدر فينزاح عن الرجوع إلى المصادر المعتمد عليها، ما أمكن، بل إنني سأقوم باتباع منهج نقد موضوعي يتيح للعقل أن يباشر حريته بكل استقلالية، ليصل إلى قراءة سليمة يتناول من خلالها النصّ كما يتراءى له فيقتنع به أو لا يقتنع، يقبله أو يرفضه بكامل حريته، وذلك وفق شروط الحوار المعرفي التي ترجو الحقيقة والعقلانية والموضوعية. وبالتالي ستتحقق رغبتي في أن يقوم القارئ بما وصل إليه من تطورٍ، بالمشاركة الفاعلة اللامنفعلة، والمعطاءة بقدر ماهي آخذة. بعبارة أخرى تتحقق رغبتي بالتعامل مع القارئ كمتلق إيجابي مشارك لا كمتلق سلبي محايد لا موقف له.

ينفهم النقد في أنه التحليل الدقيق الواعي والصريح للشيء وتفكيكه وتقسيمه وتجزيئه، ثم إعادة تركيبه وتوحيده وربط أجزائه بقصد رؤية مواطن الضعف والقوة، الوضوح والغموض، المعقول واللامعقول، وبالتالي تفنيد الخطأ والركاكة والهشاشة، وتقويم الاختلال والاهتزاز، وبيان الصواب بالكلمة الحقّ والمنطق السليم. فالنقد حوار معرفي خلاّق، نقاش سجالي وجدال، تعارف وتخاطر وتخاطب، إنه حوار وانتاج عقلي وهو بشقّيه الموضوعي والذاتي، غاية للتجدّد الدائم، وضرورة معرفية وحاجة للعقل العربي، ودافع لتطوره. كما أنه خطوة ملحّة لابد منها لتجاوز تطور عقل النقد في الثقافة العربية المعاصرة.

لكن النقطة الجديرة بالأهمية لا تكمن في انتشار النقد في الساحة الثقافية أو انحساره فحسب، بل في الكيفية التي يُتناوَلُ النقد بها أيضاً. فالغالب من مفكرينا ومثقفينا يتناولون النقد هجاءً أو مدحاً، تجريحاً وتعداداً للعيوب، إطراءً وتعداداً للمحاسن، تزييفاً للحقائق وتحريفاً للواقع، إسفافاً للقول وتسطيحاً للموضوعات ؛ واقعين تحت وطأة التعصب والعقل القياسي، مندفعين بالتزمّت والقوالب الجامدة والأحكام الجاهزة والفكر الأحادي والرؤى الدوغمائية ؛ متقوقعين ضمن نزعات شخصية ونزوات نرجسية وحزازات لا تصنع فعلاً إيجابياً، بل لها دور هدام وتأخري لوظيفة النقد، من حيث أنه حوار عقلاني يساهم في تقدّم الفكر وانبنائه.

إن الوضع الراهن لثقافتنا ومثقفينا يؤكد افتقارنا الى المنهجية الموضوعية في النقد. ولم يأت هذا الافتقار من فراغ وإنما هو نتيجة ظروف «سياجتصادية» يعيشها المجتمع العربي على كافة مستوياته. ولسنا بصدد نقاش هذه الظروف المعقدة والشائكة التي أفرزتهوما زالت تفرز، واقعاً معاشاً مرتبطاً بواقع سالف له، عبر سلسلة تبادلية باستمرار من المعطيات.

إثر هذا الافتقار غابت ديموقراطية الحوار وحريته، وهزلت موضوعيته أمام المدّ الهائل من مركبات النقص والعقول المريضة من جهة، وهجمات القاصرين فكرياً وعقلياً، في سياق هذه المرحلة المتردّية سياسياً على الأخصّ، على كلّ الدعوات، مع اختلاف مشاريعها الفكرية، إلى الحرية الفكرية ؛ وانشغالهم، عن وعي منهم أو عن غير وعي، في تقييد حرّية المثقف والفكر والإبداع من جهة ثانية.

إنني إذ خوّلت نفسي تبنّي منهجيّة النقد الموضوعي مع سبق الإصرار، فأنا أدّعي على ضوء ماقلت بعبارة مختصرة التالي : إننا بحاجة اليوم إلى حوار نقديّ موضوعي ديموقراطي حر، حوار يحترم الناقد فيه المنقود بتبادليتهما، كما يحترم المُلقي فيه المتلقي بتبادليتهما أيضاً. فنحن أحوج مانكون إلى ذلك في هذه المرحلة التي تتناطح فيها الأقلام، مشرّقة مغرّبة، متناسيةً ديموقراطية الحوار، مدججة بفظاظة الطرح وركاكة الحجّة. مرحلة تتشارس عبرها العقول واقعة تحت تأثير عصبية الرأي والنزعات الشخصية موهمة بالقياس والإطلاق والايديولوجيات الكونية الفقيرة.

وليسمح لي القارئ الكريم أن أستشهد ببعض ماقاله الشيخ عبد الله العلايلي (صاحب الأعمال الكبرى في نقد علم اللغة العربية في عصرنا «المعجم الكبير»، «المرجع»، «أين الخطأ»، «خديجة الكبرى»). فالشيخ العلايلي يعتبر أن «من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك، ومن ينقد عليك هو كمن يعمل معك»[1]. وهو يتعامل مع القارئ كمتلقٍّ فاعلٍ، له في الأخذ ماله في العطاء : «وأنا حين أقول القارئ لا أعني متلقياً نصيبه في الأخذ دون نصيبه في العطاء. فالقارئ بما انتهى إليه تطوُّره، وبما انفتح عليه من حاجات، هو الذي يملي فيريك وجهة المسير، ويضع خطة الطريق»[2].

---

(١) مجلة الفكر العربي، العدد (٧٢)، نيسان / حزيران (أبريل / يونيو)، ١٩٩٣ السنة (١٤) / (٢). «النقد والعقل النقدي» «من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك» الشيخ عبد الله العلايلي. ص ٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٧.

والمطلق غير قابل للأخذ، فالقضية من قضايا العقل محلولة كانت أم مفسرة تبقى مسألة خاضعة لعمل العقل المستمر. ان الإطلاق والتعصب والتزمت لقادرة بالضرورة على إفقاد الصراع الفكري روعته وجلاله : ولكمْ كان موفّقاً المنطقي القديم، يوم أطلق على القضية المحلولة أو المفسرة من قضايا العقل، كلمة «مسألة ومسائل». لكأنه يشير إلى أنها بالحل أو بالتفسير لم تنته، وإنما ابتدأت محلاً لعمل العقل المستمر. وعلى هذا السَّنَنِ مضيتُ أؤكّدُ : أن سبيلي هو العرض الخالص لجملةٍ من التقديرات، دون ما تحكم لأني أعدّه إغفالاً للعقل العام وتغريراً بالأفئدة المتفتحة، ودون ما تحدٍّ، لأن الصراع الفكري يفقد روعته وجلاله في عصبية الرأي ونزعات الشخصية»(٣).

إن العقل العربي يقف الآن أمام الامتحان الأصعب، وعليه فلا بد له من أن يثابر ويعلن استقلاله يحاور ويناقش ويقرر ويقاوم، ليس بالخضوع للجمود والديماغوجية وديكتاتورية الحوار والنقد المتعصب، وإنما بتبني النقد الذاتي والنقد الموضوعي ديموقراطية الحوار، وبالتوجه الى الاحترام الدائم للقارئ والمحاور أولاً وأخيراً.

ولكن لماذا الامتحان الأصعب ؟ أولاً لماذا هو امتحان؟ لأن العقل العربي عبر مسيرته بطولها وعرضها يواجه امتحانه ومازال، وفق مااقتضته التحولات المتعددة والمتنوعة التي شهدتها المنطقة سياسياً وثقافياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسلطوياً. وثانياً لماذا هو الأصعب، لأن عدو هذا العقل تضخم وتضاعف وازداد حجمه، وتعددت أساليبه وتنوعت أشكاله ومضامينه، واضطرمت نار سعاره وعدوانيته، فاستشرس وهاج وماج بصورة لم يسبق لها مثيل. من هنا ولإزالة الغمامة عن صورة هذا الامتحان الأصعب، بتصوري، كان لابدّ لي من عرض الحقائق التالية بصورتيها الوصفية التقريرية والتحليلية :

الحقيقة الأولى : حوارية العقل والرصاص

يمتد خطٌ دمويٌ يربط بين ظهور السلطات الديكتاتورية وانحسار المدّ الديموقراطي وتتالي الهجمات الأصولية البربرية وانتشار الذهنية الدينية المتزمّتة. هذا الخط الدمويّ لم يكتف بالحصار المتعدد الأساليب للأدمغة بل تعداه واصلاً الى

(٣) المرجع السابق ص ١٧.

التصفية الجسدية وكان صراع من أجل البقاء، فالعقل عدوّ الرصاص، والرصاص عدوّ العقل والغلبة للأقوى ! والكلمة النهائية للمنتصر ! إنها معركة العقل من أجل الحقيقة والحرية، وهما المقولتان اللتان تهددان وجود قوى الظلام والايديولوجيات الغيبية، هذه القوى التي لم تقف عند حدود لتحقيق انتصارها والوصول الى غاياتها التدميرية وأهدافها التخريبية، وإنما تجاوزت كل حد يمكن للعقل البشري تصوره في فترة شارفت اختتام القرن العشرين. يُطلق مكوكٌ فضائي في بلد ما لتحقيق تجربة علمية ما. وفي المقابل تخرج رصاصة من بندقية الطغيان فتقتل سهيل طويلة أو مهدي عامل، أو حسين مروة أو ناجي العلي، وتغتال فرج فودة ثم تصادر مؤلفاته إنها مفارقة لا تثير الاستغراب ولا التساؤل، وإنما تثير السخط والحزن والاحتجاج والرفض.

يمتد هذا الخط الدموي علناً وسراً من المحيط إلى الخليج، واصلاً إلى الكثير من بلدان العالم ويسقط شهداء الفكر والعقل المتفتح في بلاد لم يعرف تاريخها ديموقراطية الحوار وحرية الكلمة ومع ذلك كان ماضيها يعرف ديموقراطية وحرية - بتجاوز التعريف - أكثر من مرحلتنا الراهنة. فكم هي حالة مزرية تثير القلق أن تغدو العقول مهدّدة بالتصفية ومحاصرة بهالة من الرعب والقلق والفزع، واقعة تحت رحمة همجيّة الرصاص. كيف يمكن أن يفهم إنسانُ القرن العشرين والمقبل على القرن الواحد والعشرين، تصريح الكاتب الروائي والأستاذ في الاقتصاد في جامعة الجزائر، رشيد ميموني «قد يقتلوني في أية لحظة»؟[٤] كيف يمكن لهذا الانسان (إنسان أواخر القرن العشرين) أن يستوعب قضية الأسماء المدرجة في القائمة السوداء للمثقفين الذين يجب تصفيتهم بالنظر لمواقفهم المعارضة للنهج الأصولي في الجزائر ؟! مفارقة تدعو الفجيعة للسيادة. رشيد ميموني أحد المدرجين في القائمة، يؤكد أنه من الصعب أن يعمل المرء في جو من الخوف. فخمسة من المفكرين الجزائريين الستة الذين اغتيلوا هم أصدقاء له، ويعبر قائلاً : «الخوف في قلب حياتنا/ الأصوليون مستعدّون لعمل أيّ شيء من أجل الوصول الى الحكم/ يوجد عندنا رئيس حكومة كاره للبشر يصف المثقفين بأنهم علمانيون يصادرون هوية الناس، كأنه يدعو إلى قتلنا/ منذ أن صدر كتابي حول البربرية بشكل عام والأصولية بوجه خاص، أصبحت هدفاً متميزاً للأصوليين في الجزائر»[٥].

(٤) «المفكر الجزائري رشيد ميموني : قد يقتلوني في أية لحظة» مقابلة له مع صحيفة لونوفل أوبسرفاتور Le nouvel observateur نشرت في صحيفة الوطن الكويتية، العدد ٦٢٧ - ٧٢٢. الجمعة ٣٠ تموز (يوليو)، ١٩٩٣ ص ٢٢ / ترجمات.

(٥) المرجع السابق.

إن شراسة العقلية البدائية وهمجية القوى الظلامية تقف في مواجهة كل فكر نيّر حر، وظاهرةُ اغتيال العقول وحصار الأدمغة وابتداع أساليب البطش بحرية الفكر والابداع، الى امتداد متسارع ومستمر ! فمن الذي بقي في خانة التهديد والتصفية ؟ ! هل هو هادي العلوي، أم أبو علي ياسين، أم صادق جلال العظم، أم نصر حامد أبو زيد، أم.. أم.. أم..؟ المعركة قائمة، والصراع قائم، والسؤال الأهم هو : «لمن الغلبة، للعقل أم للرصاص؟!».

الحقيقة الثانية : الوجه الآخر للطغيان

وبعد ؟.. هل كانت التصفية الجسدية لكل من يعلن شعار الديموقراطية والحرية ويعمل من أجله، الشكل النهائي الوحيد الذي وقف عنده الطغيان ؟ إنه لمن المؤكد من خلال الوقائع والأحداث أن ذلك لم يكن الوجه الوحيد للطغيان وإنما يمكن القول إنه كان الشكل الأكثر بدائية والأقوى شراسة. لقد تعددت الأساليب وكثرت الحصارات، من مصادرة الكلمة وإجراءات المنع والحجر والحجز والحرق والمراقبة الاعلامية(٦)، مروراً بفرض القيود على القارئ في متابعته للكلمة الحرة وللحركة الثقافية، وبنشر الرعب في الوسط الثقافي، وصولاً الى القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، والحكم بالإعدام رمياً بالرصاص قراراً وجاهياً غير قابل للطعن أو النقض أصدر وأفهم علناً وسراً، جهاراً نهاراً، خفاء وليلاً.

ولم تنته ابتكارات الإرهاب الفكري بجبهتيه الجماعات الإسلامية التي تحاول نفي الاجتهاد والابداع على الجبهة الأولى، وأجهزة الدولة التي تعمل على نفي التعددية الحقيقية في الحياة السياسية والثقافية على الجبهة الثانية(٧)، ولكن المسألة لا تقف عند هذا التقسيم الشكلي فالحقيقة التي لن يرضى كل عاقل إلاّ بقبولها، هي وحدة الجبهتين في تصدير كل أشكال القمع الفكري والقضاء على حرية البحث العلمي والابداع الثقافي . جبهتان في خندق واحد، وفي الخندق الآخر ليس سوى الذين لا يملكون

---

(٦) راجع المقالتين المهمتين في مجلة «الناقد» : «كيف تقول «لا» في عصر «نعم»»، رياض نجيب الريس، العدد (٥٥)، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٣ – «الصحافة العربية بين الرصاص والمقص» محي الدين اللاذقاني، العدد (٤٨)، حزيران (يونيو) ١٩٩٢.

(٧) راجع مجلة الطريق، العدد الثاني، تموز (يوليو)، ١٩٩٣ محور (١) «دفاعاً عن العقل وحرية البحث العلمي».

أسلحةً إلا أدمغتهم. في ظل غياب الديموقراطية وعدم توافر شروط تحققها، بقي المثقف العربي أسير الجبهتين، القمع والإرهاب السلطوي وديكتاتورية الحكومات من جهة، وطغيان الإسلاميين بمختلف أصولهم وميولهم وفروعهم والذين يعلنون معارضتهم للأنظمة، من جهة ثانية[٨]. جبهتان توحدتا في النتيجة لأن عدوّهما مشترك، والخطر الذي يحيق بهما مشترك ويجب القضاء عليه بكافة الأساليب ومهما بلغت الأثمان. ولكن بالرغم من كل الضغوطات والمصادرات، يبقى البحث عن كلمة «لا» مستمراً في عصر لا يحتمل سوى «نعم» كما يقول رياض نجيب الريس[٩].

... وأخذت طريق المصادرة ومنع التداول بالامتداد تصاعدياً في الأونة الأخيرة، وإذا كانت هذه الطريق ذات خلفيات تاريخية بمعنى أنها لم تظهر بشكل مفاجئ، فهي تبقى في هذه الأونة ذات شكل أشد تصاعداً وأقوى ظهوراً وتجلياً، لاسيما بعد كتاب «الاسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، وكتاب «نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم وغيرها الكثير، إلى أن انفجرت القضية بشكل أوسع أخيراً بالممارسات والقرارات الصادرة عن السلطتين الدينية والسياسية، في مصر أو غيرها من البلدان العربية. وبذلك كان - على سبيل الذكر لا الحصر - قرار الأزهر منع تداول عدد من مؤلفات محمد سعيد العشماوي[١٠]، وبذلك وصلت القضية الى الوضع الأشد غرابة في مسألة عدم ترقية د. نصر حامد أبو زيد من أستاذ مساعد إلى أستاذ في جامعة القاهرة. هذه المسألة القانونية التي كانت سبباً مباشراً في اندلاع المواجهة بين حرية البحث العلمي والابداع الفكري، وانتشار الأصولية والتحديات السياسية والأخلاقية والثقافية التي تواجهه[١١]. والطامة الكبرى في قضية القمع الفكري تكمن في امتداده المرعب الذي ترعاه السلطة السياسية، امتداد يقوم به مواطنون عاديون بالنيابة عن السلطة الرسمية، امتداد بتحويل المواطن الى رقيب آخر على كل ماهو مناوئ للسلطة وضارب لها في جذورها. وأذكر هنا قضية علاء حامد وسجنه ثماني سنوات[١٢].

---

(٨) راجع «تنشيط الذاكرة التاريخية / ليبيراليون من غير ديموقراطية وديموقراطيون من غير ثقافة» رياض نجيب الريس، مجلة «الناقد»، العدد (٦٢)، آب (اغسطس) ١٩٩٣.

(٩) «كيف تقول «لا» في عصر «نعم»»، رياض نجيب الريس. مرجع مذكور سابقاً.

(١٠) لمزيد من الاطلاع على القضية راجع «الحكومة دينية والحكام مقدسون» خالد زيادة، مجلة «الناقد»، العدد (٤٨).

(١١) راجع «حلف غير مقدس / نصر حامد أو زيد بين مطرقة الدين وسندان السلطة». مجلة «الناقد»، العدد (٦٢)، آب / اغسطس ١٩٩٣.

(١٢) راجع «العاطفة الهستيرية»، محمد فتحي، مجلة «الناقد»، العدد (٤٨) حزيران / يونيو ١٩٩٢.

إن القضية لم تعد قضية منع السلطات تداول مؤلّف مثل «الثالوث المحرم» لأبو علي ياسين(١٣)، أو إعلانها بإيقاف صادق جلال العظم غيابياً بسبب كتابه «نقد الفكر الديني»(١٤)، أو ابتداع التهم المتنوعة كإثارة النعرات الطائفية أو الكفر والالحاد والزندقة والشيوعية. بل إن القضية تحولت إلى معركة حقيقية ومواجهة لا مناص من خوضها، طرفاها قوى الظلام بجبهتيها الإسلامية الأصولية، والسلطات السياسية، كطرف أول، وقوى النور الداعية الى حرية البحث والابداع والفكر وديموقراطية الحياة والكتابة، كطرف ثانٍ وماعلينا سوى أن نختار موقعنا في أحد الخندقين عبر هذا الصراع الفكري السياسي، والاختيار.. موقف لا يُتّخَذ مرتين !

الحقيقة الثالثة : ضريبة البحث في المقدس

وإذا كنا أمام اختيار ! وإذا كنا قد اخترنا خندقنا في المعركة مسلحين بفكرنا وأدمغتنا، فعلينا أن نعلن الحقيقة المتمثلة بالضريبة التي تقع على عاتقنا. فللحرية ثمن باهظ، وللديموقراطية ثمن باهظ، وللحقيقة ثمن باهظ. حقيقة يتخفى في ثناياها الكثير من الأسباب والدوافع المؤدية الى دفع تلك الضريبة. ثلاث قضايا تندرج تحت قائمة الخطر والمنع والحصار، لأن تحققها يطال المقدس بكافة أشكاله وتعدديته.. والدين مقدس، والسلطة مقدس، والحكم مقدس، والجنس مقدس، والصراع الطبقي مقدس، والسياسة مقدس، و.. و.. و.. الخ. وبالتالي فإن البحث فيها ودراستها بشكل علمي، وإخضاعها للبحث العلمي وتناولها درسياً، لأمر ممنوع ومحظور تحت طائلة المسؤولية، فدراسة المقدس (دين / جنس / صراع طبقي)(١٥) تندرج في جدول أعمال الفئات المتسلطة تحت مايسمى بقانون الطوارئ ويُطلق عليها في قواميس ومراجع الارهاب السلطوي والطغيان الديني تسميات مختلفة : «إلحاد / زندقة / إباحية / شيوعية..» إلى ماهنالك من تسميات، عندها وفي زمن هذه الديماغوجية يختلط الحابل بالنابل فتغدو السلطة التي تحارب الشيوعية شيوعية بالنسبة الى الناطقين باسم الحركات

---

(١٣) «الثالوث المحرم : دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي»، أبو علي ياسين، دار الطليعة / بيروت، آذار / مارس، ١٩٧٣ نسان / أبريل ١٩٧٨.

(١٤) «نقد الفكر الديني»، الدكتور صادق جلال العظم، دار الطليعة / بيروت، الطبعة الأولى تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٦٩. راجع «اللاعب الوحيد» زهير هواري، مجلة «الناقد»، العدد (٦٠)، حزيران / يونيو ١٩٩٣.

(١٥) الثالوث المحرم، مرجع مذكور سابقاً.

الأصولية، وقت لا تحقق هذه السلطة بدورها كل مطامع وطموحات هذه الجهات. ويغدو العدوان – على سبيل المثال – بالنسبة الى عمر عبد الرحمن (الوجه الأبرز من وجوه جماعات العنف الأصولي في مصر) هو عبد الناصر والشيوعية.

وتكثر التحليلات القائمة على تسطيح الصراع وتزييفه وتمييع الصورة الحقيقية له. فتبرز على الساحة الصراعات الزائفة بين الأصوليين والسلطة السياسية لتظهر الجبهتان مستقلتين ومصطرعتين، وتغيب الحقيقة التي تؤكد توجههما الى دمغ الحرية وسُحق القوى التحررية. فأجهزة الدولة تتهم دارسي المقدس بالالحاد والتعدّي والزندقة، وكذلك يتبنى الأصوليون اتهاماً كهذا، لكنهم يدينون الدولة لعدم اتخاذها اجراءات العنف اللازمة «فالسلطة غير قادرة على العنف العلني وبالتالي لابد لها من تلبيسه بهامش من الديموقراطية تنازلاً منها أمام المد الديموقراطي العالمي». وهكذا تظهر معركة وهمية بين الحكم السلطوي والجبهات الأصولية قائمة على الاختلاف في أدوات الاتهام المستخدمة من جهة، وعلى حرص كل من الطرفين على بسط نفوذه أكثر من الآخر من جهة ثانية. فالاتهام الصادر عن الدولة ينحصر فيما يهدد النظام السياسي الحاكم ، والاتهام الصادر عن الأصوليين ينحصر فيما يهدد السلطة الدينية، وفيما يسمونه بالمروق من الدين ومخالفة الأخلاقيات ويتبدى الصراع مع الاستعمار والصهيونية واضحاً بشكل علني ولكنه مشوه ومزيف على ألسنة منظري الدولة، في حين يغيب هذا الصراع عند الأصوليين ليحل محله صراع مع الالحاد والشيوعية والغرب والتمازج الثقافي الذي يعتبرونه خروجاً على الأخلاقيات.

وفي الحقيقة لا يمكن تجزيء الحركات الأصولية الى عنيفة تمارس الاغتيال والقتل، وأقل عنفاً تمارس الحجر والمنع والحظر. ففي النهاية تبقى هذه الحركات أشكالاً متعددة للقمع الارهابي للفكر. بمعنى أو بآخر تبقى هذه الجهات خجولة النقد للصهيونية واسرائيل بالرغم من استشاطتها عند ذكر اليهود. بمعنى أنها تغيّب الصراع مع الاستعمار والصهيونية إصراراً منها على أن الصراع الحقيقي مع الالحاد والمد الشيوعي. والا كيف لنا أن نفهم الأمثلة الكثيرة على ما نقول والتي تبين لنا هذا الجهل المتعمد أو غير المتعمد، وهذا التغييب لحقيقة الصراع السياسي الذي يتردد على ألسنة زعماء الحركات الأصولية وفي تصريحات الكثير من رجال التشريع والفقه الاسلامي ؟ فعمر عبد الرحمن لا يعنيه من السادات سوى أنه صاحب الانفتاح وفساده

أكثر من كونه موقّع صلح كامب ديفيد[١٦]، والشيخ متولي الشعراوي الذي كان في الجزائر عام (١٩٦٧) حين وقعت الهزيمة يقوم بالسجود لله ركعتين لأننا لم ننتصر خوفاً من «أننا إذا ماانتصرنا لكنا قد فتنّا في ديننا من الشيوعية»[١٧]، وأما الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي المفكر الأبهي فإنه يرى أن الشعب العربي الفلسطيني قد أخرج من أرضه عقاباً له لرجوعه عن دين الله، وذلك في أحدث حديث من هذا النوع، في خطبة له ألقاها في جامع الرفاعي بتاريخ (١٨ /١٢ /١٩٩٢) : «.. ولكن أين هو الايمان ؟ لو كانت جذور هذا الايمان راسخة في قلوب أولئك الناس لا والله لما طُردوا من ديارهم عندما طردوا ولما أُخرجوا من بلادهم عندما أُخرجوا، أجل هذه عبرة لا أدري هل أقولها لكي نعتبر وأنا أتلفت يميناً وشمالاً لأرى المعتبرين فلا أكاد أجد»[١٨]. إن اشارتي لهذا الاختلاف الظاهري لا الجوهري بين جبهتي الطغيان اللتين تمارسان كل أساليب البطش والحصارعلى حرية الابداع والفكر والبحث العلمي، تهدف الى ايضاح بعض الوقائع التي تساهم في تناول الصراع الحقيقي بالتسطيح والوهم. فهذا الاختلاف الشكلي لن يلغي وحدة الجبهتين في محاربة الكلمة.

وماذا يعنيهم من الكلمة ؟ ان القائمين على احتضان الطغيان لا يحاربون الكلمة لمجرد كونها كلمة ولا يعملون للقضاء على البحث في المقدسات لمجرد كونه بحثاً في المقدسات، بل بسبب ما يمكن أن تساعد هذه الكلمة، وأن يعمل هذا البحث على حدوثه. لذلك لم تتوقف رجالاتهم عن منع هذا البحث وتلك الكلمة، وحجزهما ومصادرتهما بشتى الوسائل والاجراءات الديماغوجية التي لم تتوقف عند مراقبة أجهزة الإعلام وتدخل أجهزة المخابرات العامة، والفتاوى الدينية وغير الدينية الصادرة عن جهات

---

(١٦) «عمر عبد الرحمن شيخ الموت حياً»، حازم صاغية، صحيفة الحياة، العدد (١١٠١٦)، الأحد / ١١ نيسان / أبريل ١٩٩٣ ملحق تيارات الأسبوعي.

(١٧) «سلمان رشدي يطارد نجيب محفوظ والشعراوي يسابق الخميني» غالي شكري، مجلة الوطن العربي، العدد (١٠٥)، الجمعة ١٧ / ٢ / ١٩٨٩، ص ٢٢.

(١٨) «البوطي ينضم الى الجوقة» مجلة «الى الأمام»، العدد (٢١٧٧)، الجمعة ١١ / ٣ / ١٩٩٣ (نص خطبة البوطي التي ألقاها في جامع الرفاعي بتاريخ ١٨ / ١٢ / ١٩٩٢ في دمشق). للمزيد من الاطلاع على بعض الردود راجع مايلي . «لماذا يتهم الشيخ البوطي شعباً بأكمله؟» عبد الرحمن منيف / سعد الله ونوس / فيصل دراج، مجلة «الهدف»، العدد (١١٣٩)، ١٤ / ٣ / ١٩٩٣. «أنت مخطئ يا بوطي.. وإليك الأسباب» ناهض منير الريس، مجلة «الى الأمام»، العدد (٢١٧٨) ، ١٨ / ٣ / ١٩٩٣. «أرض كنعان لنا بموجب الميثاق الإلهي الجديد» سليم الجابي، مجلة «الهدف»، العدد (١١٤٣)، ١٨ / ٤ / ١٩٩٣. «مجاهد فلسطيني عريق يرد على خطبة الشيخ البوطي» الشيخ ابراهيم الشيخ خليل (أبو إسعاف)، مجلة «الحرية»، العدد الصادر بتاريخ ٢١ / ٣ / ١٩٩٣.

رسمية وشبه رسمية وغير رسمية بالمصادرة والملاحقة القانونية والسجن والحجز والحظر والحجز، والمضايقات الأمنية، «وحرية الرقابة» و «ديموقراطية التسلط» فحسب، بل تعدّت ذلك لتشوّه وتحرّف وتزوّر وتزيّف كل مايتناول المقدس بدراسة علمية تحليلية، وبذلك فإن «هذه الرجالات» تطلق عليه كل التسميات التي تستثير مشاعر غالبية الناس ضد هذا المؤلف أو ذاك، وضد هذا الكتاب أو ذاك وضد هذا البحث أو ذاك، وضد هذه المقالة أو تلك.

الحقيقة الرابعة : الدين.. المحرم الأخطر !!

وهنا يتبادر الى الذهن السؤال التالي : اذا كان لابد من دفع ضريبة جرّاء البحث في المقدسات كافة، لماذا يبقى الدين المحرّم الأخطر بين هذه المقدسات ؟ ومايزال الدين الأداة الأكثر فعالية بيد الأقلية المسيطرة من أجل استبطان القمع وبسط النفوذ. واستخدام الدين كأداة فعالة ليس مصادفة عارضة بل إنه استراتيجية طبقيّة مدروسة، فسيطرة الأقلية على الأكثرية لن تدوم الا بقبول الأخيرة بهذه السيطرة، وذلك أولاً عن طريق استسلامها للأولى كقدرمحتّم، وثانياً عملية غسيل الأدمغة المفروضة عليها ليتجسد الشرطي المرابط في الرأس يمنعها من التحكم بحياتها ومن تحقيق وعيها لحقائق هذه السيطرة وخلفياتها وضرورة الثورة عليها. وفق هذه الصيغة حدّد معن أبو نوار، رئيس شعبة التوجيه المعنوي في جيش عمان الوظيفة التي أداها القرآن والانجيل في تنفيذ مجزرة عمان بنجاح : «لقد طبعنا ٦٠٠،٠٠٠ نسخة من القرآن ووزعناها على جميع الجنود المسلمين. وقريباً جداً نأمل أن نوزع نسخاً من الانجيل على جميع الجنود المسيحيين. أصبح كل جندي الآن يضع هويته في جيب ويضع القرآن في الجيب الآخر. لقد عملنا القرآن بحجم الجيب بحيث يمكن حمله مثلما يحمل الماركسيون الكتاب الأحمر، أعتقد أن الجيش محصن في وجه الماركسية الآن. وعلى استعداد لقتال الفدائيين. ان ماركسيينا والماركسيين الاسرائيليين التقوا معاً. يقولون إنهم يريدون إقامة دولة ديموقراطية علمانية، حيث ستتعايش في سلام الديانات الثلاث. من المحزن جداً أن يكون الماركسيون العرب والاسرائيليون هم الذين التقوا ولسنا نحن المحافظين عرباً واسرائيليين. أعتقد أننا في غضون ٣٠ أو ٤٠ عاماً سنقاتل نحن

والاسرائيليون معاً الماركسيين»[١٩]. من هنا كان الاقبال على البحث في الدين يقف أمام عدوٍ هائل متمثل بالأقلية المسيطرة وبالأكثرية التي تستثار مشاعرها وتُغسل أدمغتها بالشعارات المتعددة : «نعم ان الشقاء والألم هما قدر الإنسان»، «لا يعفي حذر من قدر»، «الفقر مفتاح الجنة» وما الى ذلك. ووفق هذه الحقيقة أقدم الكثير من المسلمين العامة في بريطانيا على حرق كتاب رشدي دون أن يعرفوا محتوياته.

فالبحث في علم الأديان أي دراسة نشوئها وتطورها وعلاقتها ببعضها وبتطور الانسان والمجتمعات وبالظروف الاقتصادية أصبح على يد الطبقات المتسلطة، إلحاداً يمقته المؤمنون وهم أكثرية الشعب. وبهذا يتطلب الإقدام على هكذا خطوة جرأة وجسارة وتضحيات كثيرة. فالمتسلطون عرفوا فعالية هذه الأداة ليحققوا من خلالها سيطرتهم وقدرتهم على الناس بتغييب التوعية والتنوير واستخدام كل الأساليب لإتمام وظيفة التخدير ومن ثم التحكم وبسط النفوذ، ولكن الخطورة لا تقف عند هذه النقطة فحسب بل هي تكمن أيضاً في كون البحث في الأديان خروجاً على المألوف وسبقاً لم يعرفه تاريخنا سابقاً بشكل على أقل قدرٍ من السعة. والاسلام المكبل بطقوسه المشلّة لم يتعرض في تاريخه الحديث الى أي محاولة جدية لتطهيره من الطقوس المعطلة للنشاط الانساني، كما أن تراثنا مازال بمنأى عن أية تصفية حساب تاريخية مماثلة لمسلسل التصفيات التي نزلت بالتراث المسيحي، اضافة الى تلاشي المناخ النقدي إزاء التراث الديني والذي أوجدته الاسماعيلية في مرحلتها. كما أنه لابد من الاشارة إلى هزيمتين تاريخيتين أحاقتا بالفلسفة في العالم العربي أمام الدين، الأولى تحت الحكم السلجوقي والثانية تحت الحكم الاوروبي الاستعماري وبالتالي ولد شعار الاصالة «العودة الى النبع» الى السلف الصالح[٢٠].

من خلال هذه المعطيات البسيطة، وغيرها الكثير الذي لم يذكر، اتقدت جذوة الخطورة، اضافة الى الأمثلة الكثيرة التي تشهدها الساحة الثقافية والفكرية والسياسية، على همجية الممارسات ضد ما يمس الدين بتحليل عقلاني علمي أو

---

(١٩) من مقابلة مع جريدة Washington Post بتاريخ ٢١ /١٢/ ١٩٧١ ومن الواضح أن المقابلة جرت قبل أيلول ١٩٧٠. عن «كتاب نصوص حول الموقف من الدين» (لينين / مختارات جديدة) ترجمة محمد كبة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، كانون الثاني / يناير ١٩٧٨ المقدمة «من نقد السماء الى نقد الأرض» للعفيف الأخضر. ص ٣٨ – ٣٩.

(٢٠) «من نقد السماء الى نقد الأرض» العفيف الأخضر.

بدراسة تاريخية تربطه وظروف الانسان حتى أن الباحث وصل الى مرحلة تمنى فيها العودة إلى الماضي عله يجد مناخاً يقل قمعاً وليس أكثر ديموقراطية، ولكن الصراع قائم، والمعركة مستمرة، والحرية لابد متحققة في عصر بدأت فيه أناكرونيزم الدين وأساطيره تظهر على حقيقتها. ربما يهب في وجهي الذين حفظوا هذه الحقائق عن ظهر قلب وتابعوا وبحثوا مايطرأ من أحداث على الساحة الثقافية الفكرية العربية قائلين : «هات الجَمَل من أذنه، وادخل في الموضوع»، عندها سأصغي بكل ماتمليه عليّ قواعد الإصغاء وسأستمع بكل ماتوجبه آداب الاستماع، ومن ثمّ سأقول لهم ومثلما تقدمت بدعوتي للقارئ العزيز :

إذا كنت قد اعتبرت ماقلت حقائق لابد منها فقد عنيت ذلك بحرفيته، فالحقيقة مهما بلغت من سذاجة – والحقيقة التي أمامنا بريئة من وصف كهذا – تبقى بحاجة الى القول مراراً وتكراراً، والدعوة للحرية، باعتباري، يجب أن تُطْلَقَ على لسان كل كاتب ومثقف وكل واع لطبيعة الحياة البشرية. وأمام هذا المد الهائل للطغيان لابد من الوقوف والتصدي على الجبهة الأخرى. فإذا كان هناك من ملّ من ترداد حقائق كهذه – ولو انني تناولتها بطريقة أعتقد أنها تحمل وجهة نظر خاصة – وسئم من إعادة ذكرها فهذا شأنه وشأن ملله، ولكن طوبى لامرئ سعى لأمر يعتبره واجباً عليه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وددت أن أذكر من خوّلت لهم أنفسهم النسيان، بهذه الحقائق فإن كانوا قد نسوا فما أبهى أن يستعيدوا ذاكرتهم، وإن كانوا قد تناسوا فما أروع أن تقضّ مضاجعهم وتُربكهم أن يستلذّون بأطايب التناسي والتجاهل.

وذلك هو ما أرغب في البوح به للقارئ الكريم، فمقدمة مقالتي هذه هي موضوع المقالة ومقالتي هذه هي مقدمة لما يستنبطه كل واحد منا إذا ما أدرك زمام المبادرة الى دواخله ومخزونه الثقافي المعرفي مجادلاً معها حرية قراءة النص وديموقراطية التلقيّ.

تتصف السيتوبلاسما (الهيولى) في الخلايا الحية، بالحالة الهلامية، والحالة الهلامية تتميز بالقابلية الكبيرة للتحول والطواعية، وبعدم الاستقرار، ونحن سنستعير هذه الصفة لنطلقها على المرحلة الراهنة التي نعيشها، لأنها (الصفة) تعبر عن حقيقة رخاوة وهلامية هذا الزمان اللامستقر والذي يهزنا بكل وقائعه ومايحدث عنها من ردات فعل وتحولات مفاجئة. ولم تشذّ واقعة «آيات شيطانية» رواية سلمان رشدي (التي صدرت في سبتمبر ١٩٨٩ عن دار نشر فايكنج – بنجوين، لندن) عن القاعدة التي

دكرتها[٢١]، فالوقائع ضمن هذه الخصيصة الهلامية تأتي باللامتوقع من ردات فعل وأحداث، وهي لا بد ستستقر يوماً، لكن أندري أي يوم ؟ ان ذلك مرتبط بالكثير من الظروف المعقدة التي لسنا بصددها الآن.

عبر ذلك كان ماكتب ويكتب عن الآيات يفوق عدد صفحاتها بالآلاف، ويأتي كتاب (ذهنية التحريم /سلمان رشدي وحقيقة الأدب) لصادق جلال العظم[٢٢] (.. ليعطي دفعاً يفتقده مناخ الجدل، حتى لتبدو لدى بعض النظارة «الخشبة» خالية من «ممثل آخر»)[٢٣] حيث يؤكد العظم على حتمية الحوار العقلاني في التحليل والتفنيد والكشف واثارة الأسئلة. ولسنا هنا أمام مناقشة للكتاب وما احتواه، ولا أمام رواية رشدي بذاتها، بل نحن الآن أمام ما أثاره (ذهنية التحريم) من أسئلة وردات فعل، من خلال الكثير والمتنوع من الألعاب البهلوانية التي قام ويقوم بها نقاد العظم جراء كتابه، حتى غدت المشكلة بالنسبة إليهم في العظم نفسه كشخص لا فيه كمفكر ولا في الكتاب بوصفه بحثاً علمياً قابلاً للمناقشة والحوار.

عندما ابتعت العدد «٦٢» من مجلة «الناقد» لشهر آب / اغسطس ١٩٩٣ كان أوار قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد يبلغ أقصى اشتداده، عندها كان أول مالفت انتباهي على الغلاف هو مايخص القضية، وبعد أن أنهيت قراءة المقالة الخاصة بذلك، عدت الى ما احتواه العدد من عناوين وصفحات، وقلت في نفسي «هذه هي «الناقد»، وليست على ماهي عليه فحسب، بل وإلى الأفضل».

وأثناء مطالعتي استوقفتني باهتمام مقالة الدكتور أحمد برقاوي «صادق جلال العظم : أسير الوهم» فقرأتها ! وأعدت قراءتها. وعندما انتهيت، كان أول ماحضر الى ذهني مقدمة كتاب «الحقيقة الغائبة» للدكتور فرج فودة والتي يستهلها قائلاً : «هذا حديث سوف ينكره الكثيرون، لانهم يودون أن يسمعوا ما يحبون، فالنفس تأنس لما تهواه، وتتعشق مااستقرت عليه، ويصعب عليها أن تستوعب غيره، حتى لو تبينت أنه الحق، أو توسمت أنه الحقيقة، وأسوأ مايحدث لقارئ هذا الحديث، أن يبدأه ونفسه

(٢١) راجع «الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» عادل درويش وعماد عبد الرازق، لندن ١٩٨٩ لا ذكر للناشر، الفصل الرابع بند «العالم الإسلامي في عشر سنوات» من ص ٢٣٩ وحتى ص ٢٥٤.

(٢٢) «ذهنية التحريم / سلمان رشدي وحقيقة الأدب» صادق جلال العظم، سلسلة كتاب «الناقد»، رياض الريس للكتب والنشر، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٢.

(٢٣) زهير هواري «اللاعب الوحيد»، مرجع مذكور سابقاً.

مسبقة بالعداء، أو متوقعة للتجني، وأسوأ منه الرفض مع سبق الإصرار للتفكير واستعمال العقل»(٢٤).

وكان أن شعرت بلزومية فتح حوار حول ماكتب برقاوي. ومن أجل أن أجي. بالجَمَل من أذنه الى الذين ربما يهبون في وجهي أوردت الحقائق السالفة تكراراً وتنكرة وتناولاً خاصاً. لن أبدأ بالنتيجة التي خلصت إليها والتي تتعلق بمقالة الدكتور برقاوي لا علناً ولا موارية، لكيلا أتهم بأني «أضع القارئ أمام حكم قاطع أُصادر عليه حقه في قراءته، وبذلك يكون إطلاق الحكم مصادرة أولية سابقة على المقالة، ولعل جميعنا يدرك أن اطلاق الأحكام ليس الا خصيصة منهجية تميز نهج ذهنية التحريم»(٢٥).

---

(٢٤) د. فرج فودة «الحقيقة الغائبة» / كتاب الفكر (١٠) دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨٦ القاهرة، ص ٥. للاطلاع على قضية اغتيال د. فرج فودة ومصادرة مؤلفاته راجع مجلة «أدب ونقد» العدد (٩٠). فبراير / شباط ١٩٩٣.

(٢٥) في مقالة له بعنوان «سلمان رشدي في المنظور العربي / مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم»، الجزء الأول منه منشور في مجلة الحرية العدد ٥١٤ (١٥٨٩) الصادر في ٢٢ (آب / أغسطس) ١٩٩٣. يرى الدكتور عبد الرزاق عيد أن الدكتور العظم في كتابه «ذهنية التحريم » «منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة، يضعنا أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية (يقصد رواية رشدي) تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ لأننا وفق هذا الحكم سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين». وقد أشار الناقد في مقالته الى جزء اقتطعه من مقدمة ذهنية التحريم، وبنى عليه رؤيته، وكانت إشارته كالتالي : «ويقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بين له أن رواية «الآيات الشيطانية» ومانجم عنها من تفاعلات وردات فعل ومناقشات، تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً» (مناقشة لكتاب ذهنية التحريم - الحرية العدد ٥١٤). واحتراماً مني للقارئ كمشارك في الحوار سأنقل له الفقرة التي اقْتُطِعَ منها الجزء كاملة بحرفيتها، يقول العظم . «إن نصف هذا الكتاب مخصص لبحث جديد وغير منشور سابقاً يتناول بالدراسة النقدية الأدبية والتاريخية المقارنة أدب سلمان رشدي عموماً وروايته الفائقة الشهرة «الآيات الشيطانية» تخصيصاً. تعالج دراستي موضوعها بمنهج مضاد للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه، عربياً وإسلامياً، على أقل تعديل : وأقصد هنا منهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع. أقول هذا لأن التمعن الهادئ والرزين سيبيّن أن رواية «الآيات الشيطانية» ومانجم عنها من تفاعلات وردات فعل ومناقشات تشكل حقاً تطوراً فريداًوحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً. وسنشرح في الفقرات التالية ما أعنيه» (ذهنية التحريم ص ١١، مرجع مذكور سابقاً).

لم يقل الدكتور عيد لنا كيف رأى في مقدمة العظم حكماً قاطعاً ؟ وعلى أي برهان اعتمد ؟ كما أنه لم يبين لنا الكيفية الخاصة به والتي قرأ بواسطتها مقدمة كتاب العظم، حتى نتمكّن من قراءة المقدمة بهذه الكيفية كي نصل إلى أن العظم أصدر حكماً قاطعاً. لقد قرأت الفقرة كما جاء بها عيد في مقالته ولم أجد هذا الحكم القاطع. ربما ابتلعته الصفحات الأخرى من المجلة. تلافياً لذلك قرأت المجلة حرفاً حرفاً بحثاً عنهولم أجده، أين هو يا ترى ؟! ربما في مقدمة الكتاب ! عدت إلى الكتاب ولم أجد ذلك الحكم القاطع الضائع بل وجدت نقيضه تماماً، فقلت : آه ! يا لهذه اللفتة الأكروباتية اللطيفة التي قام بها الدكتور عيد ! لقد تجاهل عبد الرزاق عن عمد أو عن غير عمد أن التمعن الرزين والهادئ، يعني قراءة نقدية للرواية أولاً، وتتبعاً للأحداث التي جرت وتجري، جراء إصدارها، عن طريق استنباط خلفيات هذه

وإنما سأبدأ مع القارئ الكريم بقراءة نقدية لما ورد في مقالة الدكتور برقاوي لنخلص معاً أيضاً الى النتيجة التي لابد غايتنا منها أن تكون رافداً للفكر ومساهمة في الكشف عما يستتر في القضية التي أمامنا. وذلك ليس دفاعاً عن هذا أو هجوماً على ذاك، بل دفاع عن ديموقراطية الحوار، وهجوم على مايشوبه من تزمت وقمع وانغلاق.

قسّم الدكتور أحمد برقاوي مقالته إلى أربع وعشرين فقرة عناوينها على التوالي من بداية المقالة وحتى نهايتها : «نقد أم هجاء ؟ / تفكير ميكانيكي / سخف واستهتار / هادي العلوي والملوك / مناخ إرهابي / إلحاد ساذج / إصابة في المقتل / طه حسين وحرية الأدب / إبليس والعذراء والناس / سياف واحد / الإيمان والبرهان / تنوير أم برجوازية ؟ / جهل بالمشكلة الحقيقية / تصورات فقيرة / صورة كاريكاتورية / فتوحات علمية / قصة مخترعة / تهم باطلة ».

تختصر هذه العناوين الكثير مما ضمن الفقرات، ليُفهم منها - كما يريد برقاوي- أن العظم لا يقوم بالنقد بل إنه يهجو، وهو صاحب تفكير ميكانيكي، كما أنه

الأحداث ثانياً وليست الرواية فقط مايجب أن يخضع للتمعن الرزين والهادئ إنما مانجم عنها من تفاعلات وردات فعل ومناقشات أيضاً، والعظم بيّن في مقدمته ما قد نسيه أو تناساه أو جهله عبد الرزاق عيد. والأهم، هو أن التطور الفريد والحدث الفذ مقولتان لهما مدلولاهما الواضحان في كتاب العظم النقدي، وليستا مقولتي مدح أو هجاء تخضعان لفهم النقد على أنه بناء أو هدام. أرجو من الدكتور عيد أن يقول لنا ماذا يعني له التطور الفريد ؟ وماذا يعني له الحدث الفذ ؟ إضافة إلى ذلك، لابد من التوضيح أن المقدمة لا يمكن تجزيئها، فهي كل متكامل، والجزء الذي أوردته من مقدمة ذهنية التحريم يوضح ما أقول. فالاستهلال مرتبط بما بعده من فقرات سأتركها لفضول القارئ، أعتقد أن عيد لم يقرأ هذه الفقرات إلا بكيفيته المتميزة. ثم إنني أريد أن أسأل الدكتور عيد، هل طرح على نفسه التساؤلات التي تساءلها العظم في مقدمته ؟ وإذا لم يكن قد طرحها على نفسه، فما قوله في فتوى الخميني مثلاً ؟! أليست حدثاً لا سابق له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً ؟ وما قوله في رواية رشدي من حيث أنها هزت العالم شرقاً وغرباً ؟ أليست الرواية فريدة وفذة ؟ أليست الرواية كعمل أدبي باللغة الإنكليزية تناولت الشرق والغرب والتراث الإسلامي كمادة أدبية، حدثاً فذاً ؟! إن هذا التمعن الهادئ والرزين ليس حكماً قاطعاً، وإنما وسيلة سليمة معافاة لاستنباط الخلفيات التاريخية والثقافية والسياسية المباشرة وغير المباشرة للحدث والواقع. وأرجو أن يسمح لي القارئ الكريم أن أنقل له قول العظم في مقدمته، والذي اختتم به حديثه عن النصف المتعلق بالآيات الشيطانية، من كتابه، حيث يقول : «مهما كان حكمنا على القيمة الفنية والأدبية «للآيات الشيطانية»، ومهما كان رأينا بنزعاتها الريبية العلمانية والنقدية التهكمية الساخرة، لاشك عندي أن في الاعتبارات السابق ذكرها ما يكفي من الخطورة والإلحاح بما من شأنه أن يفرض هذه الرواية - الظاهرة، علينا وعلى عقولنا كمسألة راهنة جديرة بكل اهتمام ودراسة واستخلاص للنتائج المترتبة عليها بأبعادها كافة. ويجد القارئ في هذا الكتاب محاولتي في هذا الاتجاه». أين هو الحكم القاطع الذي أطلقه العظم ؟ هل وجدتموه ؟ أم انه اختفى في ثنايا المقدمة ؟ الحكم ليس حكراً على عبد الرزاق عيد، بل للقارئ بالدرجة الأولى.

قمعي يفرض مناخاً ارهابياً، وإلحاده إلحاد ساذج، وعقله قديم، وهو انتهازي أيضاً، ومقيم في السماء، ويبدو أنه برجوازي، وجاهل بالمشكلة الحقيقية، وذو تصورات فقيرة، يقدم صوراً كاريكاتورية، يخترع القصص، ويبتدع التهم الباطلة. هذا ما يفهم من بعض العناوين وليس كلها إذا ماطالعناها، فكيف إذا ما دخلنا الى ماتحتويه المقالة! سيرى القارئ ذلك لاحقاً. ولكن أريد أن أسأل برقاوي السؤال التالي: ماذا بقي من مفكر فلسفي عربي يحمل كل هذه الصفات؟ بالنسبة لي لست أدري. ولكن أعتقد أنني لو كنت مكان د. برقاوي لما أثقلت كاهلي بالرد على مفكر من هذه السوية ويحمل هذه المواصفات. إن المسألة لا تقف عند هذه النقطة وكفى، فهي ليست محصورة بعناوين أو كليشيهات أو إطلاق صفات وإنما تتعلق أساساً بالدافع المباشر وراء كتابة برقاوي لمقالته أولاً، وبالمنهجية التي نهجها برقاوي في كتابته ثانياً، وسأبين قولي فيما يلي من فقرات:

يبدأ الدكتور أحمد برقاوي مقالته(٢٦) بالإشارة الى العدد (٥٤) من مجلة «الناقد» الذي نشر فيه الجزء المُعَنْوَنُ «سلمان رشدي وحقيقة الأدب» من كتاب «ذهنية التحريم» لصادق جلال العظم. ثم يتابع قائلاً:

«ما أن انتهيتُ من قراءة هذا الجزء، حتى تأكدّ لديّ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم، والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه، فالصديق العزيز وهو يكتب يحتاج دائماً الى شخص ينتقده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً الى اختراع خصومه اختراعاً اذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع».

ينهي برقاوي مقدمته وفقرته الأولى المعنونة (نقد أم هجاء؟) بتحديد المشكلة مع صادق العظم فهي «ليست في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجوم نقاد على روايته، فهذه المسألة ثانوية، بل إن المشكلة في بنية تفكير صادق بالذات» ويتابع في الفقرات اللاحقة: «ففي تفكير صادق العظم أثر للنزعة الميكانيكية» وهو -أي صادق- «لا يرى التعقيد في الظاهرة التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب واحد. أي انه لا ينظر الى المسائل التي يتصدى لها من حيث الشروط والظروف ومعرفة الأسباب المتبادلة». وللتدليل على ذلك ولتعذر الرجوع الى مؤلفات العظم يكتفي برقاوي بالاعتماد على المادة المنشورة في «الناقد» من «ذهنية التحريم».

---

(٢٦) د. أحمد برقاوي «صادق جلال العظم أسير الوهم»، مجلة «الناقد»، العدد (٢٦)، آب / أغسطس ١٩٩٣.

إن العظم - والقول لبرقاوي - ينطلق «من أن هناك نقاداً لرواية رشدي، إذاً جميعهم متشابهون، ولهذا فهو يناقشهم بصيغة الجمع» ولا يختلفون عن بعضهم. كما أن العظم ينطلق من «أن من قرأ الرواية يجب أن يعجب بها» وعليه كان الحكم جاهزاً لدى صادق على «من هو مع رواية رشدي ومن هو ضدها».

ويتساءل برقاوي : «لماذا يقف هادي العلوي المفكر الماركسي، العارف جداً لدقائق التراث والمهدد دائماً في حياته دون فتوى علنية من السلطة الديكتاتورية في بلده، والمتشرد رغماً عنه، مديناً رواية سلمان رشدي ؟ ألأنه لم يقرأ الرواية ؟ ولماذا يتورط في حكم على رواية لم يقرأها ؟ أم هو راغب في أن يتحدث د. صادق العظم عن أحكام له سخيفة ومستهترة ؟». ثم يتساءل من جديد : «هل من المعقول أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية رشدي فلم يُجد القرأءة لأنه لم يتأنَّ ولم يتمعن فيها ؟».

ثم يوضح لنا برقاوي رؤية هادي العلوي لرواية رشدي، وهو «الماركسي الشرقي ذو السلوك الصوفي في حياته والمتبحّر في قضايا التراث والمدافع عن الرازي وأبي العلاء المعري، والذي مازال مؤمناً بالاشتراكية والمهاجر رغماً عنه ويسكنه هاجس الموت غدراً». فهادي العلوي «لم ير في رواية رشدي سوى رواية آسيوي متأورب نال فيها من شخصيات إسلامية يكنّ لها العلوي كل الحب والاحترام، وكان حكمه مستنداً الى مايكفي مما شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على أنه صحيح، ويشكل فكرة الرواية الأساسية ولهذا السبب ساوى العلوي بين سلمان رشدي والمستشرق لامانس، لا من حيث وحدة الموضوع كما ظن صادق العظم، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق». ويتابع : إن موقف العلوي «يصدر عن موقف من الغرب ومن التراث ذي أساس مرتبط بنمط حياة هادي ونظرته الى هذه الحياة، لا عن «تسرع أو ديماغوجية كما يقول صادق سببهما عدم قراءة الرواية».

لكن، الى أين وصل برقاوي ؟ وصل الى أن صادق «.. (ببساطة) يريد أن يمارس النقد أولاً وأخيراً. وهو لهذا يضع القارئ في مناخ إرهابي جداً. فالقارئ يقرأ جملاً من مقالات صدرت (جملة أو جملتين من كل مقالة) هذه الجمل منتزعة من سياقها لا يعرف القارئ في أي سياق جاءت، وما هي فكرة المقالة التي احتوتها بالأساس». وتقديراً واحتراماً للقارئ العزيز فإن برقاوي يضعه في أجواء ملابسات مقالته (سلمان رشدي والضجة المفتعلة) وسأنقل عرض د. برقاوي لمقالته تلك في فقرة لاحقة.

يعتبر برقاوي أن «صادق العظم مولع بإيهام القارئ أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي القبض على الكتّاب متلبسين بالجهل، ليبدو وحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب». ويخلص الى «أن رأي صادق العظم في الشعر والأدب متخلف بالنظر الى سطوره التي كتبها». وبرقاوي «قادر على إظهار هذا التخلف بأي حال من الأحوال إذا ما أراد أن يجعل من رأي العظم هذا قضية». ويتابع «إن صادقاً مازال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب. مازال واقعاً عند بلاغة القدماء. الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية.. الخ، ومازال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهيّة الشعر». ويتساءل برقاوي : «أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو روائي أو فنان وبدور الأسطورة الرمزي في الأدب، وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة ؟». فالمسلمون - كما يعتبر برقاوي - «لا يتعاملون مع قصة الاسراء والمعراج على أنها حادث أسطوري بل حادث وقع فعلاً». وتبقى هذه المسألة بالنسبة الى المسلم «حقيقة جاء بها نص قرآني صريح». وبالتالي فإن دراسة هذا المعتقد تصبح «مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج بالخيال الضروري الهادف الذي لا يمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه».

كما أن «المسيحي يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلاً» وهنا يفرق برقاوي بين المعتقد والأسطورة من خلال سوقه لما ذكرناه، ويتساءل : «لماذا انبرى صادق لدحض اسطورة ظهور العذراء مثلاً ؟» ويعتبر «أن البحث في الأسباب الدنيوية للدين وصل الى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس. بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي : لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع ؟». ويرى برقاوي أن العظم يريد أن يرى المعركة قائمة «بين من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد. وكل من لا يشترك في معركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة».

ويعرّف الدكتور برقاوي الانتهازية معتمداً على تعريف لينين لها. «فالانتهازية هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن». «والانتهازية تكمن في استبدال الحوار حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف». ويخلص برقاوي الى أن العظم «مازال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا بوصفه باحثاً

أو مؤرخاً بل منطلقاً من أطروحة هشة ألا وهي : إن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الايمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم».

يحيل برقاوي منطق العظم الى منطق شكلي عاجز عن رؤية اختلاف الظروف والموضوع الغاية، وذلك لأن العظم «يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين «في الأدب الجاهلي» {يقصد برقاوي «في الشعر الجاهلي»} وكتاب العلايلي «أين الخطأ» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» وانتهاء بكتابه «نقد الفكر الديني». يتساءل برقاوي « .. فكيف يمكن مساواة (في الأدب الجاهلي) بـ «نقد الفكر الديني» وهي فقاعة لا ندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر الى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها الى حد لم يعد يفكر في قضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق : إبليس والعذراء؟» يتابع : «هل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه (نقد الفكر الديني) وكتاب علي عبد الرازق (الاسلام وأصول الحكم) لا لسبب إلا لأن كلا الكتابين أثارا ضجة؟». وتصورات العظم فقيرة – برأي برقاوي – فالعظم «يتوهم أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين العقل العلمي والعقل الغيبي» وهذا القصور، على حد تعبير برقاوي، إفقار شديد جداً لأشكال الصراع الحقيقية واخراج أوساط واسعة من دائرة النضال من أجل أهداف أرضيـــة. ويتـابع : «وصـادق لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، الا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول «أي العظم») العقل الأسطوري».

وعلى مايبدو ليصل الى غايته يقوم برقاوي بنسف كل نتاجات العظم الفكرية مشيداً في المقابل بالمفكرين العرب الذين يساهمون في النهضة الفكرية الثقافية عبر اتخاذ كل منهم فرعاً واختصاصاً جديراً بالفكر. «ألم يكن سهلاً على مهدي عامل، الشهيد، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني؟». وبعد ؟ ! هل انتهى برقاوي عند ذلك ؟ بالتأكيد لا، فهنالك الكثير الكثير، ولكنني اخترت مايعنيني هنا من حيث أهميته في مقالة أحمد برقاوي. وأما ما تبقى فالجزء الغالب منه لا يمكن مناقشته لأنه لا يخضع لأصول الحوار المعرفي على اعتبار مابين أيدينا يخضع لهذه الأصول «تجاوزاً».

في الحقيقة وأمام هذا الخليط العجيب من النقد الذي وجهه برقاوي للعظم، وأمام هذه التخبطات التي ساقت مقالة برقاوي، ليس بمقدورنا أن نحدد المنهجية التي اتبعها

برقاوي في كتابته النقدية (إذا جازت تسميتها بالنقدية) دون أن نحدد الدافع المباشر لهذا الخليط العجيب. فهل انطلق أحمد برقاوي في مقالته بدافع الفضول العلمي لوضع النقاط على الحروف في مشكلة أخطأ الآخرون في تناولها، باغياً الوصول الى إغناء الفكر والثقافة ؟ أم هو انطلق بدافع رفد الحوار المعرفي بالجديد والموضوعي ؟ أم بدافع الإتيان بالجديد من الفكر والنقد ؟

إني على يقين تام من أن القارئ إذا ماعاد الى مقالة برقاوي التي عرضت تلخيصاً لها، فإنه سيخلص الى نتيجة مفادها أن الدافع بعيد كل البعد عن الفضول العلمي أو رفد الحوار المعرفي بالجديد والموضوعي أو الإتيان بالجديد من الفكر والنقد. ليس ذلك فحسب، بل إنها - المقالة - لا يمكن أن تخضع أصلاً لأصول وقواعد النقد. وسيجد القارئ الكريم عند قراءة متأنية ودقيقة للمقالة أنها صادرة بدافع نزعة شخصية وانطباع قديم لدى برقاوي عن العظم ونزوة نرجسية واضحة. فكيف تمت المسألة ؟!

عبر ماتم من ردات فعل على رواية سلمان رشدي في الأوساط الصحافية والثقافية نشرت صحيفة الهدف في عددها (٩٥٣) الصادر بتاريخ ٢ / ٤ / ١٩٨٩ مقالة للدكتور أحمد برقاوي بعنوان «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» تناول فيها القضية كما بدت له واعتبر أن رواية رشدي سوقية بعد أن نوّه الى أنه لم يقرأ الرواية بعد، كما أدان فتوى الخميني.. الخ.

خمد لهيب المسألة بالنسبة لبرقاوي الى أن نشرت مجلة «الناقد» في عددها (٥٤) كانون الأول / ديسمبر١٩٩٢ ملفاً خاصاً بعنوان {«آيات شيطانية» كرنفال ساخر} خصص لنشر جزء من كتاب «ذهنية التحريم» الذي كان على وشك الصدور للدكتور صادق جلال العظم. هذا الجزء بعنوان «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، ومانشر منه في «الناقد» هو الفصل الأول (عربياً وتاريخياً) يتعرض العظم من خلاله لعدد من المشاكل التي واجهها كتاب «آيات شيطانية» لرشدي، تمثلت بشكل عام «في مهاجمين لم يقرؤوا الكتاب. والحكم على المؤلف في مجمل النقد باعتباره مؤرخاً وليس روائياً. وفي حقيقة تبني الغرب له وانتفاض الإسلام ضده. كذلك في لجوءالنقاد الى تسييج التراث العربي الإسلامي واعتباره محرماً من المحرمات. إضافة الى شلل النقاد بشكل عام أمام ماله علاقة بالمقدسات وصولاً الى وأد الذاكرتين الأدبية والتاريخية»[٢٧].

---

(٢٧) «ايات شيطانية» كرنفال ساخر، «الشرقيون أحرقوه والغربيون استغلوه» صادق جلال العظم، مجلة «الناقد» العدد (٥٤) كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢، ص ٦.

يطرح العظم المشكلة الأولى كالتالي : «تكمن المشكلة الأولى في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه. على سبيل المثال ها هو الصديق الزميل الدكتور أحمد برقاوي لا يجد حرجاً في أن يطلق أحكامه السلبية المبرمة على «الآيات الشيطانية» وعلى مؤلفها، على الرغم من إعلانه الصريح أنه لم يقرأ الرواية ولم يسمع عنها إلا «من هذه الإذاعة أوتلك» وأنه لم يقرأ منها إلاّ «نتفاً في بعض المجلات والصحف». ونتيجة عدم قراءته سطراً واحداً من الرواية توصل الدكتور برقاوي الى أحكام نقدية جريئة و «مدروسة» على النحوالتالي : «تنطوي الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي، ملحداً كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً» كما يتهم رشدي الأديب «بالصبيانية والجهل وضيق الأفق والغباء». لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب بجامعة دمشق قدّم حلقة بحث الى الدكتور برقاوي فيها أحكام عرمرمية على كتاب ما (مهما كان نوعه) استناداً الى ماسمعه الطالب عن ذلك الكتاب «من هذه الاذاعة أو تلك» وما قرأه من مجرد نتف حوله في «بعض المجلات والصحف» لما نال من الدكتور الا صفراً وتوبيخاً قاسياً لأنه ماهكذا تقوّم الكتب حتى في جامعاتنا العربية المهترئة. ولا أكتم القارئ أني خفت كثيراً حين تبين لي من قراءة مقالة الدكتور برقاوي أن الأدب الجيد، في تصوره وعرفه، مازال مختزلاً الى ذلك الأدب الذي يدافع «عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والانسان» خفت في الحقيقة على مستقبل الثقافة الفلسطينية في حال تسلم الدكتور برقاوي منصب وزير الثقافة في الدولة الفلسطينية المستقبلية المنشودة وهو يحمل برنامجاً أدبياً - ثقافياً جاهزاً كهذا في حقيبته، لأن الحياة علمتنا أن المسافة بين هذا النوع من القوالب الثقافية المسبقة الصنع من ناحية وبين إعداد الخطة الخمسية للأدب والفكر والفن والشعر في الدولة الفتية، من ناحية ثانية، ليست كبيرة على الاطلاق»(٢٨). إذن، فقد ركدت المسألة بالنسبة الى برقاوي، الى أن اطلع على مانشر في ذلك العدد من مجلة «الناقد» من نقد له، فأعلن نفيراً عاماً واستعرت براكين دواخله، وضاقت به الأرض فاستنهض كل ماالديه من عُدّة مخزونة في مستودعاته الدماغية مطلقاً صفارة الانذار : «لقد بلغ السيل الزبى» كيف يتجرأ صادق العظم على نقد كهذا ؟ فبرقاوي معصوم عن الخطأ، ويبدو لي ان كل مفكر من مفكرينا هو الوحيد البعيد عن الخطأ، فلا تخرج من فيه كلمة زائحة، ولا يكتب قلمه كلمة خاطئة ! أمسك برقاوي عندها قلمه وبدأ يملأ صفحاته وعنونها «صادق جلال العظم أسير الوهم» بسجع يستثير الاهتمام.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٨ أو «ذهنية التحريم»، ص ٢٢٤ - ٢٢٦، مرجع مذكور سابقاً.

وراح يشرّق ويغرّب، وراء أمام، شمالاً يميناً. سجين عالمه ونوبات «آمُوك» التي تمكنت منه في الصميم ليس بعد أن أنهى قراءة بحث العظم بل مذ أنهى قراءة الفقرة التي أسلفنا ذكرها من البحث المنشور في «الناقد»(٢٩).

فهذه الفقرة الواقعة في الصفحة الثامنة من الجزء المنشور ضمن ثلاث وثلاثين صفحة تبدأ من الصفحة السادسة وتنتهي في الصفحة التاسعة والثلاثين، أي في بداية الجزء تقريباً، كانت كافية لأن تقضي، كما يبدو، على كل قراءة نقدية حقيقية يقوم بها برقاوي، لتحل محلها قراءة عدائية مرهونة بانطباع قديم ونزعة شخصية ونزوات نرجسية واضحة. وأرى انه كان من الأسلم للدكتور العزيز أحمد برقاوي عندما استوطنته موجة الانفعال هذه، إما أن يترك ما بين يديه، مما كتب العظم،جانباً إلى أن تهدأ أعصابه ويرتاح ليعيد قراءتها من جديد بالشكل الصحيح، أو أن يعدل عن كتابة ما كتب كيلا يسيء إلى سمعته كمفكر ناضج له وزنه في أوساط الفكر العربي المعاصر. وربما يكون لديه تعليل آخر غير الذي ذكرته لست أدري ! لكن الحوار مفتوح وفق صيغة مشروطة باحترام أصول النقد. وأرجو أن نتذكر جميعاً قول الدكتور مهدي عامل : «من شروط النقد أن يحسن الناقد القراءة. فإذا تعثر فيها، أو استعصت عليه، فخير للنقد ألا يكون. ومن شروط الكتابة ألا يسف القول فيها. أما الحوار، فيفترض حداً أدنى من فهم الآخر، فإذا تعذر الفهم، فمحاولة صادقة دون تشويه أو تزوير أو تسطيح»(٣٠) ولابد لي من التذكير أيضاً بأنه إذا كان هناك من لايريد أن يسمع ما لا يحب، فالأفضل أن لا يسمع مطلقاً، وهذا صحي له في الدرجة الأولى ولغيره في الدرجة الثانية.

بخصوص مقالته المنشورة في مجلة «الهدف» «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» يتساءل برقاوي : «أما كان على صادق العظم أن يكلف نفسه عناء بسيطاً لتقديم روح

---

(٢٩) ستيفان زفايغ «رسالة من امرأة مجهولة والحب الجنوني» ترجمة انجيل عبود، دار طلاس دمشق ١٩٩١، ص ٩٧. يوضح زفايغ نوبات آموك في قصته الثانية (الحبّ الجنوني) من خلال حوار مع الدكتور الذي صادفه على متن الباخرة «فنوبات آموك هي نوع من الهيجان، نوع من الخبل والثمل الذي يصيب أهل «مالايا» بل إنها أكثر من ذلك ! إنها حالة اضطراب عقلي غريب وفظيع معاً. وربما كان المناخ أحد أسبابها». لكنها هنا ناتجة بدافع الاعتزاز بالأنا والنرجسية في مقالة الدكتور برقاوي.

(٣٠) مهدي عامل «مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميز المفاهيم الماركسية عربياً»، الأعمال الكاملة، دار الفارابي / بيروت / ١٩٩٠. ص ٩٩ و ١٠٠.

النص إلى القارئ ؟ هل جاء تصرفه عن سوء نية ؟ لا أعتقد ذلك فأنا لا أعرف عنه هذه الصفة . أم أنه لم يقرأ بتأنٍ وإمعان المقالة؟!» . وأيضاً يشك برقاوي في ذلك لأن صادقاً قارئ ممتاز على حد تعبيره . إذا فما النتيجة التي وصل إليها برقاوي ؟ النتيجة هي أن العظم «مولعٌ بالنقد والنقد البسيط، فليس أسهل من تبيان تهافت جملة مسروقة من سياقها» وهذا مادفع العظم إلى اختيار «ثلاث جمل من النص فقط وغيبه عموماً». وهو يعيد عرض ماجاء في مقالته (سلمان رشدي والضجة المفتعلة) على الشكل التالي :

«إن عنوان مقالتي يوحي مباشرة بالهدف الكامن وراء الضجة حول رواية سلمان رشدي والتي اعتبرت انها ضجة مفتعلة وليست حقيقية. إن وراءها أهدافاً سياسية لخصتها في حينه كما بدا لي، في أن السلطة في إيران تحتاج إلى تكتيل الشارع الإسلامي حولها نتيجة لأزمة تعيشها، بالمقابل جعلت فتوى آية الله الخميني الغرب الرسمي، يبدو وكأنه المدافع عن حقوق الانسان. وبالتالي يجب التعامل معها (أي مع الرواية) كنص أدبي لا أكثر ولا أقل. وختمت المقالة بأن أحداً كائناً من كان، لا يملك الحق، في ان يصدر فتاوى بقتل الكاتب مهما كان موقفه. ولهذا فقد أدنت فتوى آية الله الخميني. أما طريقة عرضي لهذا الموقف، فقد جاءت كما يلي : إنني لم أقرأ الرواية بل قرأت نتفاً عنها، وهذا الذي اطلعت عليه فيه من السوقية والابتذال ما لا استسيغه. وفيها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن ورثته وورثة ابن رشد وسبينوزا وماركس ومحمد عبده، ولا يجوز ان يكون الرسول الكريم موضوع سخرية. ولأننا أمام نص أدبي، فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ عن حياة الرسول لواحد من العرب أو المستشرقين . وإن من حق أي كاتب أن يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل كما انني ضد الالحاد الساذج الذي لا يرى مشكلتنا الا في الدين»(٣١).

وكنت قد نقلت الفقرة التي انتقد خلالها العظم برقاوي، في بحثه ضمن المشكلة الأولى. (راجع الفقرة السابقة المعصوم من الخطأ). وحرصاً مني على أن يحيط القارى بهذه النقطة من كافة جوانبها، سأنقل له الجزء التقديمي من مقالة برقاوي، لتتسنى له المقارنة وفق العيّنات التي أضعها بين يديه، وأرجو أن يرضي هذا النقل رغبة برقاوي أيضاً. يقول الدكتور برقاوي مبتدئاً مقالته :

---

(٣١) أسير الوهم، مرجع مذكور سابقاً.

«يبدو أن صدور رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» قد أنتجت قضية فيها من الافتعال والتزييف الشيء الكثير والكثير جداً، وأحدثت ضجة ساهمت أطراف كثيرة في تسعير أوارها. اننا لم نقرأ بعد هذه الرواية – الضجة، الرواية التي أثارت حفيظة جمهور كبير من المسلمين المؤمنين متزمتين وغير متزمتين، إلى الحد الذي زهقت فيه أرواح كثيرة في عدد من البلدان التي تدين غالبية سكانها بالإسلام من غير الدول العربية. لكننا سمعنا عنها من هذه الاذاعة أو تلك، وقرأنا نتفاً منها في بعض المجلات والصحف، ووردتنا بعض التعليقات المختلفة المواقف عنها. ومن الواضح أن سلمان رشدي في آياته الشيطانية، قد كتب ما يسيء إلى معتقدات المسلمين المؤمنين، ومايسيء إلى العرب بعامة. ويبدو – من خلال النتف التي وصلتنا من الرواية – أنها تنطوي على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة، مما يدفع الانسان العربي ملحداً كان أم مؤمناً إلى أن يقف منها موقفاً نقدياًوعدائياً. لا سيما وأنها تتعرض – كما روي وكتب عنها – لحياة الرسول العربي الكريم بشكل خاص بالإهانة. ولا ندري ما اذا كان الإتكاء على العقلانية والتنوير وسيلة لتحويل حياة انسان عظيم بحجم الرسول العربي إلى مهزلة وموضوع سخرية وتهكم. وهو الانسان الذي يرى فيه المسلمون في جميع أنحاء العالم رمزاً للسلوك الحميد والأخلاق السامية، ومبشراً برسالة سماوية. لا ندري ما اذا كان بمقدور روائي أن يلعب على هواه بتاريخ شخصية عالمية كبيرة جداً كشخصية محمد ينظر إليه العرب مؤمنين وغير مؤمنين بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم. وهذا لا يعني انه ليس من حق أحد أن يتناول حياة الرسول العربي بالتأريخ والتحليل وقد فعل ذلك كثير من المؤرخين العرب والمسلمين الافرنج ولو كنا أمام كتاب يؤرخ لحياة الرسول العربي حيادياً كان أو غير حيادي، منصفاً كان أو غير منصف وجاء بوقائع تاريخية عن حياته، وقدم تحليلاً ما لشخصيته، لأمكننا أن نتناول كتابه بالنقد والتحليل والتصحيح.. الخ لكننا – في حقيقة الأمر – أمام رواية سوقية قصدت عن وعي اهانة ليس شخصية الرسول فحسب، بل واهانة شعور المسلمين والعرب المؤمنين وغير المؤمنين. وهذا مايدعو للاحتجاج على صدور هذه الرواية وابراز صبيانية المؤلف. من المؤسف أن يكون الرسول العربي موضوعاً للتندر، وبطل رواية سوقية قد يهدف المؤلف من ورائها بغباء شديد اظهارعلمانيته والحاده وتمايزه الهش على الوعي الديني. وانه لجاهل كبير جداً من يظن ان الرسول العربي هو من يقف الآن ضد حرية الشعوب المغلوبة، وضيق الأفق من يظن أن رسولنا العظيم هو الذي يقف وراء التحجر والعنف، وغبي

من يعتقد أنه بتزييف حياة الرسول العظيم ينال الاعتراف من الذين يسعى لنيل الاعتراف منهم بانه كاتب كبير علماني وتقدمي. وقصير النظر من يحسب ان الإلحاد في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء والتنويريين، فهناك الملايين في أواخر القرن العشرين من المؤمنين، وغير المؤمنين يطرحون اليوم مسألة نضال البشر جميعهم مؤمنين وغير مؤمنين في سبيل الحرية والعدالة. وهناك عدد كبير من الروائيين العرب قدموا انجازات مهمة للقارئ العربي واثروا في وعي الناس دون أن يسأل القارئ العربي، ما إذا كان هذا الروائي مؤمناً أو غير مؤمن. ماقيمة أن يكون حنا مينه مثلاً مؤمناً أو غير مؤمن والملايين تقرأه مدافعاً عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والانسان»(٣٢).

يتضح من بعض هذا الجزء من المقالة وتتمتها غير المنقولة أن برقاوي الذي اعترف جهاراً بأنه لم يقرأ الرواية، يحاكم الرواية وكأنه قرأها، ليصل إلى أنها رواية سوقية مكرراً هذه الصفة خمس مرات في صفحتين ! يتابع برقاوي مقالته بالحديث عن المعاني السامية والقيم العظيمة للرسول العربي محمد، ثم يبين أن المنطق هو الوسيلة الوحيدة الآن لصراع الأفكار، مديناً فتوى الخميني، إلى أن يصل إلى تقديم تحليل مقتضب للضجة التي أحدثتها رواية رشدي، بعد أن يدين إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء. إذن هو يدين العظم لتغييبه مقالته عموماً.. لماذا ؟.. لأن العظم اختصر فكرة ثلث المقالة وطرح على القارئ ثلاث جمل، وكان عليه أن ينقل المقالة كاملة حتى تظهر على برقاوي علامة الرضى.

ألم ينتبه الدكتور برقاوي إلى أن عملية نقل المقالة كاملة فيها من الإدانة له ماهو أقوى بكثير من طرح ثلاث جمل فقط ؟ يعتقد الدكتور أن تتمة مقالته أو النقل الحرفي لها، سيوضحان فكرته، ولكنه لم يلاحظ أن ذلك ليس في صالحه مطلقاً. إنه يعتبر أن موضوع مقالته ليس الرواية بذاتها بل الضجة التي أحدثتها. ولكن بما أن هذا هو موضوع المقالة فكيف يخوّل برقاوي نفسه الحكم على الرواية بهذا الشكل السافر ؟.. كيف لي - كقارئ أو كناقد - أن أقتنع بما ورد في المقالة بعد أن قدّم برقاوي حكمه الجاهز بشكل لا يمكن أن يخضع حتى لأدنى سوية من منهجية تقويمَ الكتب، وأصول النقد ؟ فتحت أي قانون يمكن لمن هو «تقدمي وعلماني وديموقراطي ومع الكرامة

(٣٢) «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» د. أحمد برقاوي، مجلة الهدف، العدد (٩٥٣)، ٢ / ٤ / ١٩٨٩.

الانسانية» ان يقف موقفاً نقدياً وعدائياً من عمل ابداعي (أي عمل) لم يقرأه بل قرأ نتفاً عنه ؟.. أرجو أن يترك برقاوي «العدائية» لأصحابها من الجهات الأصولية ويتعامل مع قضايا الفكر والنقد كما نعرف عنه.

يعتبر برقاوي «ان العرب المؤمنين وغير المؤمنين كلهم ينظرون إلى شخصية محمد بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم»(٣٣). أنفهم من ذلك ان شخصية محمد شخصية سمائية لها قدسيتها، بمعنى آخر شخصية ذات صفات ألوهية، أم أنها شخصية تاريخية ذات مواصفات بشرية ؟... أحد أمرين إما هي الثانية وبالتالي قابلة لأن تكون موضوع دراسة وبحث وفن، أو أنها الأولى فتندرج تحت قائمة المقدس المحظور والمحرم. ليت الدكتور برقاوي يجري احصائية في عدن تبيّن لنا كيف يفهم عامة المؤمنين هناك شخصية محمد. وليته عندما يعود من عدن يجري احصائية اخرى في البلاد العربية والإسلامية يبين لنا من خلالها كيف يفهم المثقفون والباحثون والأدباء شخصية محمد. يبدو أن الأحكام القائمة على المخزون النتفي هي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة لدى الدكتور برقاوي.

إن التقدمي يرى في حياة الرسول معنى آخر بالاضافة إلى «قيمه الثورية»، معنى يجسد الرسول كزعيم سياسي وكقائد ثورة وكزعيم دولة وكرجل تجارة أيضاً وغير ذلك مما غاب عن برقاوي. ولابد لي من الاشارة إلى أنني لا أختلف معه في «ان إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء لن يخلق إلا وعياً زائفاً بقضية الحرية والخبز والسلام والعدالة»(٣٤) لكن ألا يرى برقاوي معي أن النداء بذلك وكفى، عبر هذا الطرح الستاليني العربي للدين هو الانتهازية بعينها ؟ إن إخفاء مشكلات تحت شعار نقد الأرض هو وعي زائف أيضاً. فنقد الدين في المجتمع العربي مهمة راديكالية لم تبدأ بعد لا من وجهة نظر ماركس ولا حتى من وجهة نظر ديدرو، ومن الخطأ أن تبدأ بإحدى النظرتين، فلكي نكون معاصرين لعصرنا، علينا أن نمارس في وقت واحد نقد السماء الدينية ونقد الأرض الرأسمالية، نقد الاستسلام للتراث، ونقد الاستسلام للامبريالية.

يبدو أن النتيجة تؤكد من المولع بإيهام القارئ، فالذي لم يستسيغه برقاوي «كما

---

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق.

كتب في مجلة «الناقد»[٣٥] هو نفسه الذي اتخذ منه موقفاً نقدياً عدائياً «كما كتب في مجلة «الهدف»[٣٦]. وأظن أن الفرق شاسع بين اللااستساغة وبين العدائية، وشاسع أيضاً الفرق بين التنويه بالمصادر التي أطلقت صفات السوقية والابتذال والوقاحة والسفاهة على أمر ما من جهة، وتبني الحكم على أمر بوصفه بالسوقية على الرواح والإياب مراراً وتكراراً من جهة ثانية. وأعتقد أن العظم قد حفظ أواصر الصداقة فلم ينقل مقالة برقاوي كاملة، بل نقل ماعناه من المقالة فيما يخص موضوع بحثه، وهذا الذي نقله العظم غيض من فيض من الخلط واللغط جاء في مقالة الدكتور برقاوي. وأرى أن العظم كان رحيماً جداً في نقده لبرقاوي. وأرجو أنني قد قمت بتقديم العينات اللازمة للقارئ لتتسع أمامه المساحة لإصدار الحكم والرأي. ينظر برقاوي إلى المشكلة على انها تكمن في بنية تفكير صادق العظم (نزعة ميكانيكية / منطق شكلي) والذي تحول عنده النقد إلى مهنة. هل حقاً تتوضح مكامن المشكلة في تفكير العظم أم هي فيما يريد الدكتور برقاوي أن يفهمه ويلصقه بتفكير العظم ؟ ويرى أن «في تفكير العظم أثراً للنزعة الميكانيكية» لأن العظم «ينطلق من أن من قرأ الرواية يجب أن يعجب بها واذا لم يعجب بها فهو من الدرجتين الثالثة والرابعة ولا يعرف شيئاً عن رشدي». ولأن العظم أيضاً «يرى أن جميع النقاد متشابهون» لذلك فإنه يخاطبهم بصيغة الجمع. تخضع هذه الرؤية لمنهجية تلفيق وتغييب للبّ الموضوع الذي يبحثه العظم، وما يؤكد هذا الخضوع هو أن العظم الذي يصدر أحكاماً مسبقة لا ترى المشكلة الا في شكليتها، برأي برقاوي، يواجه هجوماً نقدياً منه صادراً عن حكم أولي مسبق وانطباع قديم. إنها منهجية اسقاط مشاكل الذات وعقدها على الآخر.

فالمسألة الأساسية التي أثارت برقاوي، فيما طرحه العظم، تكمن في «المشكلة الأولى» من بحثه. وهي هجوم النقاد العرب على سلمان رشدي وروايته، هذا الهجوم الذي هو نتاج الإرتجال والبديهة وصرف الوهم إلى الكلام ورجز يوم الخصام، ثم إطلاق حكمهم على هذه الرواية دون أن يقرؤوها، ولم أجد مطالبة للنقاد أن يعلنوا إعجاباً من أي نوع بالرواية من قبل العظم. وأما استنتاج العظم بأن أحمد بهاء الدين لم يقرأ الرواية «قراءة فيها أي شيء من التمعن أو التأني»[٣٧] فذلك ليس لأنْ

(٣٥) أسير الوهم، مرجع مذكور سابقاً.
(٣٦) سلمان رشدي والضجة المفتعلة، مرجع مذكور سابقاً.
(٣٧) ذهنية التحريم، ص ٢٣١، مرجع مذكور سابقاً.

العظم يريد من بهاء الدين أن يعجب بالرواية، بل بسبب الحكم اللاموضوعي الذي أصدره بهاء الدين والمبني على قراءة غير صحيحة، فهو «يزعم أن رشدي سجل سعادته بانه صار انكليزياً والرواية تؤكد عكس ذلك». ومايؤكد استنتاج العظم هو ان بهاء الدين «لم يهتم بقراءة الرواية إلا مؤخراً بعد ن انفجرت هذه الضجة كلها»[٣٨] على الرغم من اقتنائه لها. وواضح أن الضجة التي تقمصت عقل بهاء الدين هي التي قرأت الرواية فجاءت قراءة أقل مستوى من القراءة النقدية لصحافي صاحب قلم مرموق. ثم إنه ليس من الغريب واللامعقول «أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية سلمان رشدي، فلم يجد القراءة لأنه لم يتأن ولم يتمعن فيها»[٣٩]. ما المشكلة هنا التي يطرحها برقاوي ؟.. هل هناك مغالطة كونية اذا حدث مرة أن بهاء الدين لم يجد القراءة ؟.. إننا مرة أخرى أمام عقدة «الأنا» ونرجسية أدبائنا وصحافيينا ومفكرينا ومثقفينا. أرجو من القارئ مراجعة مقالة رياض نجيب الريس «إني أتهم»[٤٠].

إن منهجية الإسقاط تغزو عقل دكتور برقاوي، فهو يطلق الأحكام الجاهزة متهماً الآخرين بإطلاق الأحكام الجاهزة. أوليس فهمه ان العظم يرى جميع النقاد متشابهين ومتساوين قاصراً ؟ أليس هذا الفهم حكماً جاهزاً ؟ كيف فهم ذلك ؟.. ليس هناك من تعليل سوى أنه أراد أن يفهم كذا ويقول كذا اعتماداً على كذا الأولى. ليكن برقاوي على يقين من أن المتتبع لهادي العلوي ونتاجه المتميز من جهة، ولمتولي الشعراوي ومواقفه المتميزة أيضاً من جهة أخرى، لا يمكن أن يساوي بينهما اذا ما التقيا في أنهما أصدرا حكميهما على رواية رشدي حتى ولو كان الحكمان يهاجمان الرواية. هذا الفهم هو المنطق الشكلي الذي ادعاه برقاوي والصقه بالعظم وهو النزعة الميكانيكية وهو الحكم المسبق. وهذا الفهم هو فهم الذي «لايرى التعقيد في الظاهرة التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب واحد».

وبمنطق شكلي يعتبر برقاوي ان العظم قام بمساواة مردودة لأنها خاضعة لمنطق شكلي، والمساواة قام بها العظم بين كتاب علي عبد الرازق وكتاب طه حسين وكتابه. فبرقاوي يردمساواة لم يقمها العظم أصلاً، واذا كان العظم «قد أورد هذه المؤلفات عبر

---

(٣٨) سلمان رشدي يطارد نجيب محفوظ، مرجع منكور سابقاً

(٣٩) أسير الوهم، مرجع منكور سابقاً.

(٤٠) «حطام الأيقونات الثقافية : إني أتهم!» رياض نجيب الريس، مجلة «الناقد» العدد (٤٦)، نيسان /أبريل ١٩٩٢.

ما أثارته من ضجات وردات فعل واثارته من متاعب دينية تعرض لها مؤلفوها وغيرهم»[٤١] فإن ذلك ليس من حيث وحدة الموضوع بل من حيث وحدة المنهجية منهجية البحث العلمي. من حيث هي استمرارية لخط واضح في الفكر العربي، خط ضروري وهام، من حيث تناولها المقدس بالبحث والدرس العلمي، لا من حيث ضجتها والمعارضة التي لقيتها فحسب. لكنه لم يقل لنا على ماذا اعتمد في خلق مساواته الشكلية هذه ثم ردها ؟.. على كتاب «في الأدب الجاهلي» لطه حسين المذكور في ثبت الهوامش فقط.. أم كان بين يديه كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق أيضاً؟.. واذا كان ذلك ولنفرض ان ذلك قد تحقق كورقة رابحة بيده، فهل هذا يعني أنه اعتمد على ذاكرته فيما يخص كتاب «نقد الفكر الديني» لصادق العظم؟!.. يبدو ذلك، الا انه في الحقيقة كثيراً ماتخون الذاكرة صاحبها، خصوصاً اذا ماقضت نوبات آموك مضجعه.

يقدم برقاوي لنا فكرة عن النمط الحياتي لهادي العلوي وعن نظرة الأخير إلى هذه الحياة، من خلال الصداقة التي تربطهما ربما، وغاب عن الدكتور برقاوي ان مثل هذه الشروحات وتلك التبريرات قد تسيء إلى العلوي أكثر مما تشيد به، من حيث انه لا يحتاج إلى شروحات كهذه من أجل تبرير موقفه من الرواية. فالعلوي اتخذ موقفه من رواية رشدي ولديه حججه التي أوردها في أكثر من مناسبة. ولسنا هنا بمعرض لهذه الحجج فلها من القدر ماليس بحاجة إلى مقالة مستقلة وخاصة بها[٤٢]. واذا كان برقاوي يسعى إلى دعم حجج العلوي في حال اطلاعه عليها أو إلى ايجاد حجج ومبررات له في حال عدم اطلاعه عليها، فإن الأمر لا يختلف في شيء من حيث النتيجة على اعتبار مناقشتنا تنحصر فيما يقدمه ويطرحه، فأنا أعتقد أن «موقفاً من الغرب ومن التراث ذا أساس مرتبط بنمط حياة المفكر ونظرته إلى هذه الحياة» يجب ألا يحدد موقفاً من عمل ابداعي ما (مهما كان)، اذ أن الموقف يحدد بعد دراسة نقدية جادة تتناول العمل وفق شروط القراءة والنقد والبحث، وبالتالي يتخذ الموقف وفق موضوعية تامة لا تشوبها أية نوازع خاصة أو طبائع شخصية متأصلة. كما أنني لا أعتقد أن العلوي يبني موقفه من الغرب والتراث على حد سواء وفق الانموذج الحياتي الذي يعيشه ووفق نظرته إلى هذه الحياة. فهادي العلوي كمفكر تشهد له نتاجاته بما وصل

(٤١) ذهنية التحريم، ص ٣١٥، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٢) راجع هادي العلوي، «الشخصيات التاريخية وكيفية تقويمها» مجلة الحرية ٩ / ٤ / ١٩٨٩. «من زهر الربيع الى الايات الشيطانية» مجلة الحرية ٢٩ / ٧ / ١٩٩٠. «صادق العظم في زهر الربيع» مجلة الحرية ١٤ / ٢ / ١٩٩٢.

إليه من مستوى[٤٣]، لا أرى أنه يقبل بتبني موقف بهذا الشكل الاعتباطي ؛ ومن المسيء جداً إلى العلوي انه كما قال برقاوي «لم ير في رواية سلمان رشدي سوى رواية متأورب نال فيها من شخصيات إسلاميةيكنّ لها العلوي كل الحب والاحترام. وكان حكمه مستنداً إلى مايكفي مما شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على انه صحيح»[٤٤]. لم يقل لنا برقاوي ولا حتى العلوي ماهي هذه المصادر التي اتفق على صحتها ؟ ولم يقولا لنا أيضاً هذا الذي «شاع» عن الرواية ! أهكذا تقوم الأعمال الأدبية ! ثم إن العلوي في رده على العظم قال : «إنه قرأ الرواية بعد استعارتها من سيدة دمشقية، واتخذ موقفه اعتماداً على ذلك»[٤٥]. هل نحن أمام أكروبات صينية أم أمام سيرك فكري للتحليلات البهلوانية ؟ قولوا لنا، كلام من يمكننا أن نعتمد ؟.. الدكتور برقاوي يقول إن موقف العلوي مبني على ماشاع عن الرواية والعلوي يقول إنه قرأ الرواية، برقاوي يعتبر الرواية سوقية وفيها وقاحة وسفاهة، والعلوي يدرجها في حيز المؤامرة الصهيونية العالمية على العرب، ويدين البذاءة الجنسية لشخصيات تاريخية ضخمة في الرواية[٤٦]. ثم لم يقل لنا برقاوي هل راجع نفسه وقرأ الرواية ؟ أيضاً لا أظن، لأنه لو قرأها لما كتب هذا الخليط من البهلوانيات. لا أرى نفسي إلا أمام عقل بوليسي وعقلية مؤامراتية تسيطر علي مفكرينا[٤٧]، حتى يخّيل لي أنني أقرأ قصة عن أرسين لوبين أو فيليب مارلو أو شرلوك هولمز.

وماذ بعد ؟.. يحاول برقاوي أن يفهمنا علناً أو سراً أن الثوري الحقيقي هو من يتغنّى فقط بأنغام الربابة والجلوس على الأرض والتمتع برائحة البخور. إنه يعلن عن وعي أو عن غير وعي أن الغرب هو من يصدرُ النظافة والتنظيم والتحضر في العيش. لا

---

(٤٣) من أهم مؤلفاته · «من تاريخ التعذيب في الإسلام »، «الاغتيال السياسي في الإسلام »، «المنتخب من اللزوميات : في نقد الدين والدولة والناس لأبي العلاء المعري »، «المستطرف الجديد» وهي صادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، وصدر له حديثاً «في السياسة الإسلامية» عن دار الصحارى – بودابست.

(٤٤) أسير الوهم، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٥) في زهر الربيع، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) انظر مقالة رياض الريس «إني أتهم» مرجع مذكور سابقاً. ولنأخذ من المقالة هذا المثال الذي يورده الريس «.. وأديب وناشر لمجلة يظن أنها منافسة لـ «الناقد» ، اعتبر أن في نشر رسائل تاريخية لشاعر كبير راحل آخر، كتبها قبل ربع قرن، جاء فيها لماماً على ذكره، طعناً في شخصه، وأن في نشرها «مؤامرة صهيونية». فسخّر بعض مريديه من إعلاميي الصفحات الثقافية الهجوم على الشاعرين الراحلين، متهماً في مجالسه وقائلاً : إن تمويل «الناقد» تمويل يهودي!» لنتمعن في هذا الأنموذج من العقل البوليسي والعقلية المؤامراتية. كل ما لا نستسيغه ولا نحبه نعلقه على شماعة المؤامرة الصهيونية والغربية العالمية ضد العرب. وهادي العلوي وقع في المطب نفسه لهذه العقلية، «العظم في زهر الربيع»، مرجع مذكور سابقاً.

يا برقاوي أخطأت هنا فأنا كعربي وأنت كعربي قادران أن نكون ثوريين حقيقيين حتى إذا أقمنا في أوروبا، وقادران أن نكون نظيفين ومرتبين وحضاريين. وهادي العلوي لن يعيبه اذا ما استقر في باريس مثلاً، أما أنه اختار الإقامة في دمشق أو بكين فهذا شأنه الخاص وموقفه الحياتي الخاص، ولكن هل يعيبه اذا ما أقام في أوروبا فيتحول إلى متثور أو عدمي تجاه هويته الثقافية ؟ إننا لسنا من التنازل عند هذه النقطة بمكان، إن ثورية العلوي لا يحددها مكان إقامته ولا نمط حياته، إن ثوريته هي فكره ونتاجه الفكري. يخطئ كثيراً من يدعي أن الغرب هو صاحب التحضر والرقي... ألا يمكن للعلوي ولبرقاوي ولنا جميعاً كعرب ثوريين أن نتغنّى بسماع كورساكوف أو رودريغو أورخمانينوف أو خشادوريان أو مانويل دي فاليا أو بيتهوفن ؟ ثم هل كل المفكرين العرب في أوروبا يخضعون لهذه القاعدة التي أوجدها برقاوي وغيره ؟.. لقد اعتمد برقاوي – على مايبدو – على مخزونه الفكري الثقافي ليرتجل على سجيته دون رادع عقلي، لكن ليس العيب في المرء أن يسقط إنما العيب ألا يتعلم النهوض.

ليست فقرة هادي العلوي والملوك في مقالة برقاوي هي اللغة البهلوانية «التحليلية» الوحيدة، بل هنالك الكثير منها وأنصح القارئ العزيز بالرجوع الى المقالة اضطراراً اذا ما أثاره فضوله لمعرفة المزيد. إن سليقة الدكتور لا تخونه لحظة. فبعد أن يخلص الى أن العظم يضع القارئ في مناخ إرهابي، يصل الى أن العظم متخلف في رؤيته للشعر والأدب. وهنا ويتجاوز منا لتعريف برقاوي للشعر واعتباره مقبولاً : «والشعر لا يعرف بصيغة ميكانيكية» أريد أن أسأل برقاوي : ألا يندرج الصدق والكذب تحت التعريف الذي ذكره ؟ بل إن الكذب في الشعر والتخييل فيه هما «تمرد على العالم وقفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم».وصحيح أن أسطورة الأرض المحمولة على قرني ثور ليست أدباً، لكن ألا يمكن أن تتحول على يدي أديب وفنان الى أدب رفيع؟ ثم اذا كان برقاوي لا يجيز المساواة بين خيال المبدع ودور الأسطورة الرمزي في الأدب وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة فإن الناقد العلماني والباحث العلماني لا يمكن أن يعتبرا قصة آدم وحواء التي جاء بها نص قرآني صريح، سوى أسطورة ولا يمكن أن يغيّر من قناعتيهما العلميتين الاعتقاد بكونها واقعة بالفعل من قبل المؤمنين واذا كانت قصة الإسراء والمعراج حقيقة بالنسبة الى المسلم، فالمسلم الباحث العلماني لن يتعامل معها على أنها حقيقة، ولا الملحد العلماني الباحث سيتعامل معها على أنها وقعت، اذا ما تناولاها في بحث علمي أو في عمل ابداعي. فالخلط مابين التعامل العلمي

مع الواقع، والايمان الروحي، مسألة فيها الكثير من المغالطة. إن برقاوي يريد أن يكون النائب الأول عن السلطة في ممارسة الحجر والمنع من البحث في المقدس. وليتذكر برقاوي معي أن العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» دحض أسطورة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون بمصر لما شكله هذا الحدث السياسي الديني من مبررات للسلطة لتحقيق مصالحها ومن أدوات لتبرير إجراءاتها ومواقفها وهزائمها. يبعد كثيراً عن الحقيقة من يدعي أن هذه القدرية التي تسيطر على عقول الناس لا تساهم بشكل رئيسي في تخلفنا، إن وضعاً استسلامياً كهذا للخدر والغيب لمرفوض ويجب التمرد عليه. فما يتردد على الألسنة : «قل لن يصيبنا الا ماكتب الله لنا»، «قضاء وقدر»، «القناعة كنز لا يفنى» وماشابه ذلك يبرر لنا الوضع التأخري الذي نحيا تحت وطأته، فمتى نسعى لأن نحرك ساكناً ؟ لقد كتب لينين : «لقد نظرت الماركسية دائماً الى الأديان والكنائس وجميع المنظمات الدينية كأدوات بيد الرجعية البرجوازية للدفاع عن الاستغلال ولتسميم الطبقة العاملة»(٤٨) إن الطبقة المستفيدة من هكذا وضع هي التي تعمل على استمرار هذه المعتقدات في الواقع، لتحقق غاياتها ومصالحها بسلطتيها الدينية والسياسية.

لن يشكك أحد في إيمان المؤمن اذا ماكان علمانياً، الا في حال كونه ذا مصلحة أساسية في محاربة هذه العلمانية إن هذا الايمان وهذا المعتقد اللذين ذكرهما برقاوي لم يتشكلا بعيداً عن دور المساهم في تشكيلهما والذي قام به كل من رجال الدين ورجال السلطة. إنهمايخضعان تحت تسمية الوعي الزائف. إن المسألة هنا مختلفة فالإيمان والمعتقد هذان أداتان بيد القوى الظلامية ترسمهما كما تشاء وتدعو لهما حسبما تقتضيه مصالحها. مامن أحد ضد الإيمان والمعتقد كظاهرة روحية نقية وخالصة، ويخطئ كثيراً من يفهم أن العلم والحرية والديموقراطية تحارب الإيمان والمعتقد وفق هذا الاعتبار. لم يكن عبد الله العلايلي ملحداً بل إنه شيخ وشيخ كبير، وعلي عبد الرازق ليس غير فقيه أزهري. ومحمد سعيد العشماوي رجل قانون يطبق شريعة القانون في مصر، ألم يكن هؤلاء مؤمنين ؟ ! إذن، فمن الذي يحاول جرّنا إلى معركته ؟ ومن الذي يضع القارئ في مناخ إرهابي ؟ قرأت «ذهنية التحريم» ولم أصادف المناخ الإرهابي الذي تحدث عنه برقاوي، لماذا ؟ ولماذا لم يصادفه زهير

---

(٤٨) لينين «نصوص حول الموقف من الدين» مرجع مذكور سابقاً. ص ٢٥.

هواري أيضاً؟[٤٩] ويبدو أن د. مهدي عامل أيضاً لم يصادفه عندما قرأ دراسة «الاستشراق والاستشراق معكوساً» ![٥٠] كما أن د. فيصل دراج لم يجده عندما درس «دفاعاً عن المادية والتاريخ» و«النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«في الحب والحب العذري»![٥١] وأيضاً العفيف الأخضر في دراسته «من نقد السماء الى نقد الأرض»[٥٢]! إن برقاوي هو من صادف المناخ الإرهابي لأنه أراد ذلك وفق انطباعه القديم عن العظم ولأنه غير قادر على التخلص من «أناه» الكونية.

يتضح أن الدكتور أحمد برقاوي يرى أن الماركسية لا تحقق نتاجاً عملياً إلا بالتحزب والايديولوجيات الكونية الفقيرة. وعلى ضوء ذلك كان مهدي عامل شهيد الرصاص «لأنه ماركسي شيوعي، وليس لأنه تنويري ساذج» كصادق جلال العظم. فلأن العظم ماركسي عربي مستقل لم تنتجه الأحزاب الشيوعية العربية أصبح تنويرياً ساذجاً ! أرجو ألا ينسى برقاوي «أن اليوم الذي لا مكان فيه لماركسيين مستقلين سيحمل تاريخ موت الماركسية»[٥٣]. إن التنويري الساذج «يتكشف مفكراً حداثياً بامتياز، فيقرأ النظرية على ضوء التاريخ ويرفض القراءة النقيضة»[٥٤].

إن العظم أنتج فكره الماركسي دون التزام بمرجعية مؤسساتية ما، سوى قراءته المعرفية في حركية النص وحركة الواقع. «إن مسائل الواقع (بالنسبة إلى العظم) مرجع قبل النص المرجعي المفترض، والإيمان بالتقدم الاجتماعي والتحرر الإنساني متكأ وبداية انطلاق: وتحدد هاتان الصفتان علاقة الماركسي المستقل بالحركات والمواقف السياسية - الايديولوجية في زمنه، فتكون ممارسته نقضاً ونقداً لما يقمع الإنسان ويعتقل فكره أو يلتزم بالتحرر بأدوات خاطئة، ويكون النقد، في الحالين، منهجاً ورؤية، يسائل الهيئة الاجتماعية، ويحاور الانعكاسات الفكرية الصادرة عنها[٥٥]. وصادق

---

(٤٩) اللاعب الوحيد مرجع مذكور سابقاً.

(٥٠) د. مهدي عامل «هل القلب للشرق والعقل للغرب؟» ماركس في استشراق إدوارد سعيد» دار الفارابي / بيروت ١٩٨٥، ص ٣٦.

(٥١) د. فيصل دراج «ماركسية المفارقة : ماركسية صادق جلال العظم»، مجلة الطريق، العدد الثاني، تموز / يوليو، ١٩٩٢، محور(٣) الماركسية من زوايا متعددة.

(٥٢) العفيف الأخضر «من نقد السماء الى نقد الأرض» ص ٢٧ و ٢٨ مرجع مذكور سابقاً.

(٥٣) «ماركسية المفارقة» مرجع مذكور سابقاً، والقول هنا لمكسيم رودنسون.

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) المرجع السابق.

العظم مثقف نقدي وماركسي، بل إنه ماركسي لأنه نقدي، ونقده يتمدد مرتاحاً، يواجه الفكر اللاعقلاني ويصطدم بعقلانية معاقة، تهدر الواقع، أحياناً، وتعتصم بالنصوص المجزوءة والغايات البعيدة»[٥٦]. إن مقولة التحرر تختبر الوعي وتتطلع إلى إعادة صياغة الوعي في مجتمع مدني مقترح مرجعه العقلانية والعلمانية والديموقراطية، لا التنظيمات السياسية ولا خطاباتها الصريحة أو المضمرة، في حدود كهذه تفرض حداثة العظم تعريفاً خاصاً بها : تتحدد حداثة العظم في ممارسته الثقافية كمثقف حديث، يمارس الثقافة كمداخلة اجتماعية طليقة ومتحررة من المراجع الاجتماعية الضيقة كلها، فلا يرتهن لمعتقد أو حزب أو منفعة، أي أنه ينقل الثقافة من حيّز الاحتكار والملكية الخاصة إلى فضاء المجتمع الحالم بعالم لا قيود فيه»[٥٧].

يظهر العظم عبر استمرارية في النتاج دون قطيعة، تشكل سلسلة متكاملة بدأت «بنقد الفكر الديني» وانتهت «بذهنية التحريم»، تتوضح من خلالها منهجية محددة لا تقيم تعارضاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. وإنما توحدهما في قراءة لحركة الواقع والتاريخ، ولاختلاف الظروف والأسباب التي تحيط بموضوعاته، ليتكشف العظم عبر ذلك في تطور متحقق يواصل خطا تنويرياً عربياً بجذرية أقوى من سابقاتها. تتبني بماركسية مستقلة متقدمة وحداثية. تقرأ الواقع والمتغير وتقيم فرعاً أصيلاً ومتفرّداً من حركة ثقافية فكرية عربية شاملة، يساهم فيها آخرون يتّحدون بتمايزهم وإنجازاتهم الفكرية. إنجازات لا يمكن التحدث عن أهمية أحداها على حساب الآخر. إنجازات تشكل حركة هامة لنهضة ثقافية نطمح إليها. إنجازات لا يمكن أن ننشئ تعارضاً فيما بينها من حيث الأهمية الفعلية لها في تحقيق تلك الحركة. ومن هنا تتعدد هذه الأهمية بتعدد هذه الإنجازات النتاجية في الفكر والثقافة والتي يمكن اعتبارها إنجازات ذات اختصاصات متمايزة وضرورية ومتكاملة.

فإذا كنا غير قادرين على إهمال كتب مثل «نحو نظرية للثقافة» ، «امبراطورية الفوضى»، «بعض قضايا للمستقبل» لسمير أمين[٥٨]، أو «مفهوم الحرية» لعبد الله العروي[٥٩]، أو «الخطاب العربي المعاصر» لمحمد عابد الجابري[٦٠]، أو.. إلخ. فإننا لا يمكن إلا أن نولي اهتماماً لمؤلف «ذهنية التحريم» لصادق جلال العظم. وأعتقد أن أي

---

(٥٦) المرجع السابق.

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) له أيضاً : «التطور اللامتكافئ»، «مابعد الرأسمالية»، مشاركة في «الاضطراب الكبير» وغيرها.

(٥٩) له أيضاً : «مفهوم الدولة»، «أزمة المثقفين العرب»، «العرب والفكر التاريخي»، وغيرها.

(٦٠) له أيضاً · «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» ، «تكوين العقل العربي»، «بنية العقل العربي» وغيرها.

إهمال لما ذكرت سيعبر بالضرورة عن حالة عُصَاب فكريّ، لا تنطبق مع ماندعو إليه ويدعو غيرنا إليه من أجل رفد الفكر والثقافة العربيين في مسيرتهما النهضوية.

إن المنهجية التي سلكها برقاوي في مقالته منهجية ديماغوجية اعتمدت تغييب الحقائق وتمييعها، وسعت الى التزييف والتشويه والتسطيح، وهدفت «بوعي أو بغير وعي» الى جرّ القارئ إلى الخندق الخاطئ في المواجهة. منهجية إسقاط الذات على الآخر، اندفعت بنزعات شخصية ونزوات نرجسية لتحيل القراءة النقدية الموضوعية الى قراءة قياسية تحكمها انطباعات محددة وسابقة، وآراء كونية لا يمكن أن تقيم حكماً خارجاً عن إطار الحكم الجاهز والمسبق الصنع. إن برقاوي الذي انطلق بدافع الغيرة على «أناه» التي لا يرى إلاّها، لا يقبل أن يسمع مالا يحب. وبالتالي سلك منهجية أوصلته الى خلط الحابل بالنابل، منهجية جعلت القارئ والباحث على حد سواء يفقدان رؤية الأمانة والنهجية الموضوعية فيما كتب.

عبر خليطه يطرح الدكتور برقاوي مايندرج تحت إطار المسائل الشخصية التي لسنا بصددها (قصة مخترعة / تهم باطلة). لكن هذا الطرح دفعني الى التساؤل التالي : بما «أن اسم صادق العظم قد أدرج في البيان الصادر في دمشق - بخصوص قضية رشدي وفتوى الخميني، عن المثقفين العرب - دون دراية منه». (وهذه حال ليست بمقنعة، فالبيان من الخطورة بحيث لا يمكن أن يتخذ فيه أحد موقفاً عن أحد) فلماذا لم يدرج الزملاءُ والأصدقاء اسم الدكتور برقاوي المتواجد في عدن، في البيان الصادر عنهم بشأن قضية د. نصر حامد أبو زيد(٦١) ؟ لبرقاوي فقط، حق الإجابة.

أرجو أن أكون قد وفقت في تقديم العينيات والأسباب والمقدمات اللازمة التي تجعل من طرحنا للسؤال التالي قضية قابلة للحل : «هل أحقّ العظم، أم توهّم الآخرون؟!». يتّضح لي أن السؤال غير قابل للخضوع الى ثنائية بين أمرين متناقضين وفق المعطيات التي أمامنا. فما قدمته وعرضته من بداية مقالتي يؤكد أن الواهمين كثر والمحقّين كثر و «الناقد» هي الشاهد».

حقاً «لقد أحقّ العظم وتوهّم الآخرون»، ! والدعوة قابلة للحوار.

---

(٦١) راجع مجلة الطريق العدد الثاني، تموز / يوليو ١٩٩٢ ص ١١ - ١٣ مرجع مذكور سابقاً للمزيد من الاطلاع على القضية انظر «الناقد» (٦٢) «حلف غيرمقدس» مرجع مذكور سابقاً. وانظر ملف القضية في مجلة «أدب ونقد»، العدد (٩٣) أيار /مايو ١٩٩٢.

المنقذون من الضلال*

رياض العبيد

في العدد ٦٢، آب / أغسطس ١٩٩٣ - من مجلة «الناقد»، نشر الأستاذ أحمد برقاوي مقالة بعنوان «أسير الوهم» رد من خلالها على بعض الأفكار من الكتاب الجديد للدكتور صادق جلال العظم «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب».

كنت أظن في الحقيقة أنني من خلال هذه المقالة، سألتقي بعرض نقدي لكتاب يستحق الدراسة والمناقشة، ليس كونه من الدكتور العظم، بل لأنه يحتوي - إلى جانب قضايا ثقافية عربية أخرى - على قضية الكاتب الهندي - الانكليزي سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانية». غير أنني، ومع كل أسف، لم ألتق إلاّ مع حماسة لتاريخ شبه مقدس في طريقه إلى الضياع، كما هي حال المستعمرات العربية الحالية !

فمع اعترافي مسبقاً بأنني لم أقرأ كتاباً واحداً للأستاذ برقاوي، ومع اعترافي أيضاً، بأنني هنا لا يمكنني الرد عليه بالحجج الدامغة والاستشهادات الضرورية من الكتب العربية والعالمية، كما يُفترض في النقد الموضوعي عمله، بسبب أن كتبي كلها قد سرقت من بيتي فأنا هنا أقيم فحسب مع بعض كتب عربية وألمانية إلى جانب أعداد «الناقد». إن كلامي هذا لا أتمناه أن يدخل في أي حال من الأحوال في باب المزاح أو الاعتذار. أقول بالرغم من اعترافي ذلك، فإنني لم أستطع أن أقف موقف المتفرج بعد أن قرأت مقالة الأستاذ برقاوي. فقررت استقراءها وعرض أهم أفكارها للقارئ فحسب، من أجل أن يتاح له الحكم عليها وعلى تلك الايديولوجية التي تقف وراءها.

* كما نشرت في «الناقد»، شباط (فبراير) ١٩٩٤، ص ٧٨ - ٨١.

إن القارئ لا يحتاج إلى جهد كبير ليتعرف بالقضية (These) الأساسية التي ينطلق منها الأستاذ برقاوي في دفاعه عن نفسه وعن الذين يسلكون ديماغوجيته السياسية نفسها. هذه القضية هي : «أن الدين بوصفه عنصراً في البنية الثقافية الشرقية عامل مؤثر، ومن العوامل التي تحكم وتغير الوعي ولكنه في الوقت نفسه عرضة لتأثير كبير من عوامل عالمية وداخلية واقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية»(١).

فالدين إذن عامل مؤثر في البنية الثقافية، ومتحكم في تطور وتغير الوعي العربي - الاسلامي ولا يمكن الاستغناء عنه بحال أو تجاوزه فيما اذا فكرنا بجدية في السير إلى الأمام في ركب الحضارة المعاصرة ! ونحن على مايبدو خُلقنا للدين أو أنه خلق لنا - هذا قدرنا ومصيرنا ! ألم يقل الله في كتابه بأنه جعلنا «خير أمة أخرجت للناس» وحمّلنا نتيجة ذلك نشر أعباء الرسالة المقدسة بين البشر، وتحقيقها نظاماً (System) في الواقع ليعمّ السلام على الأرض ! ولهذا السبب فنحن نُحارَب - على مايبدو - من قبل كل العالم ونتقرض كالديناصورات شيئاً فشيئاً !

إن الأستاذ برقاوي لا زال يحلو له أن يرى في الدين خلاصنا، أو على الأقل عاملاً مؤثراً في فكرنا وحياتنا العامة، وهو لذلك من المتوجب أن يبقى متوازياً متحاوراً مع العلم، لا متعارضاً معه في حال، حسب مثاله التالي الذي يسوقه في هذا الخصوص. يقول : «فعلى الرغم من أن السعودي يذهب إلى الطبيب إذا مرض، فإن اعتماده على الله في الشفاء هو الأساس بالنسبة إليه. وهذا حال الكُثرة من المسلمين. إذاً هو يعيش في عالمين بآن واحد، عالم العلم وعالم الإيمان. لماذا ؟»(٢).

الجواب ليس كون الدكتور العظم يريد أن يحرر الانسان من عالمه الثاني، كما يقول الأستاذ برقاوي، بل كون منطق التاريخ وتطوره هما اللذان يفرضان هذا التحرر والخلاص منه. بهذا المعنى يصبح على الانسان أن يقرر، إمّا التخلص من قيود شبحية القدسي (Heiligkeit) والميتافيزيقي (Metaphisik) وبالتالي معايشة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بمنطق العلم، وإمّا البقاء أسيراً لتلك الشبحية الدينية، وبالتالي قبول الخضوع للعيش تحت سيطرة الحكومات الديكتاتورية ذات الشرعية الإلهية المطلقة.

---

(١) مجلة «الناقد»، العدد ٦٢ / ص ١٧ / «أسير الوهم»، الأستاذ أحمد برقاوي

(٢) المصدر نفسه ص ١٧

إن منطق الأخلاق السياسية المزدوجة التي ينادي بها الأستاذ برقاوي كان افلاطون قبله بأكثر من ألفي سنة ينظر إليها ويحاول إقناع الأصدقاء والخصوم بها، خاصة تلك الأخلاق التي من المتوجب على حاكم جمهوريته المثلى (Utopie) التحلي بها. يقول الكاتب الألماني Hans kelsen في كتابه القيم **Die Illusion der Gerichtigkeit** (وهم العدالة) : «... ولهذا يجب أن يكون الكذب - في رأي افلاطون - قائماً في أسلوب تعامل الحاكم مع الأشياء بحيث يُستخدم كمقوٍ ومؤسسٍ للاعتقاد الديني المتضمن أن واحداً يأمر وآخر يجب أن يطيع وأن هذه ضرورة مطلقة. أي أنها مشيئة الله»(٣).

هذا المنطق الازدواجي (Dualismus) في التعامل مع الأشياء، أي الإيحاء للناس بضرورة الإيمان بإله، يستمد منه الحاكم شرعيته وقوانينه المطلقة من جهة، والتوجه المنطقي العلمي في تسيير الشؤون السياسية الذي يتوجب على الحاكم التقيد به، في حال أراد النجاح لسياسته ودولته من جهة أخرى، هو ما أراده افلاطون ديناً نظاماً لجمهوريته (seine Utopie) وهو نفسه ماينظر اليه الأستاذ برقاوي في هذا العصر بالذات ! كما ان هذه الازدواجية الأخلاقية السياسية، التي دفع بها مكيافيلي عبر كتابه «الأمير» إلى آخر أشواطها السياسية الدنيئة، هي التي ظللت مسيرة التاريخ العربي الاسلامي منذ معاوية بن أبي سفيان وإلى الآن. كذلك فإن تلك العقلية الازدواجية التي لا يزال الأستاذ برقاوي يحلم بها، أي إمكان تحقيق ذلك التوافق مابين العلم والدين، لتعتبر، خاصة في وقت كهذا، طوباوية غارقة في الرومانسية. فلقد حاول قبله كل من الفيلسوفين العربيين الكبيرين الفارابي وابن رشد تلك المحاولة نفسها - الأول عبر «مدينته الفاضلة» والثاني عبر كتابه «التوفيق بين الدين والفلسفة» ولم يحققا أي أثر لنجاح(٤). كما أن إمكان حدوث معجزة في هذا الباب مستبعد هو الآخر. فالدين في أنقى أشكاله وأقواها لا يمكن أن يتماهى والعلم، كما أن هذا الأخير لا يمكنه العمل بحرية والتصرف بديموقراطية اذا مابقي مضطراً إلى مراعاة القوانين الميتافيزيقية للدين.

---

(٣) انظر كتاب «وهم العدالة» للكاتب الألماني هانز كيلسن ص ١٨٠ (الترجمة من عندي) (**Die Illusion der Gerichtigkeit** , Hans Kelsen, 1985 Mainz)

(٤) المصدر السابق / ص ٣٩١. قارن كلام المؤلف عن محاولة ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين ومميزات الأخلاق المزدوجة للشعوب العربية الاسلامية.

لقد عبر الأستاذ رياض نجيب الريس عن هذا المعنى في افتتاحية العدد ٦٢، آب/ أغسطس ١٩٩٣ من «الناقد» أفضل تعبير، حين أشار الى تلك الاشكالية السياسية التي يعيشها الانسان العربي على هذا النحو : «فالبحث في الماضي والتفكير في المستقبل عبارة عن ثقافة ديموقراطية ممنوعة الممارسة. وهنا سقطت عن الانسان العربي صفة «الحيوان السياسي» التي أطلقها أرسطو في تعريفه الشهير. لذلك أصبح من السهل في غياب ثقافة ديموقراطية، أن ينتقل الانسان العربي من السياسة الى الدين، فيصبح حيواناً دينياً»(٥).

إن الأستاذ برقاوي يريد، مع حسن نيته، للعربي أن يتعامل مع الكمبيوتر وأجهزة العلم الحديث بعقلية منفتحة، وبأن واحد يبقى متعاملاً «مع الإسراء والمعراج على انهما حادث غير أسطوري، بل حادث وقع فعلاً»(٦). فاذا ذهبنا مع هذا المنطق حتى نهايته، فإنه سيغدو علينا تصديق وقبول المنطق الآخر الذي يقول بأن الله قد كلم موسى فعلاً على جبل الطور، وأعطى ميثاقه لشعبه المختار، بتقديم فلسطين أرضاً أبدية مقدسة لهم. وهذا لا يتمناه الاستاذ برقاوي أو أي عربي كما أعتقد.

بالطبع لا يستطيع أحد أن ينكر هنا أن الدين كان له، ومايزال، دور سيكولوجي (Psychisch) في حياة الانسان على مر العصور، ومن ينكر هذا الدور له فهو إما مكابر أو يحب أن يتعامى عن الواقع. يقول ك. غ. يونغ في هذا الخصوص في كتابه «الدين في ضوء علم النفس» : «إن كل ديانة هي تعبير عفوي عن ظرف سيكولوجي معين كان سائداً في وقت نشوئها. فإن المسيحية هي صياغة لظرف كان سائداً في العهد الذي بدأ بها وظلت صالحة لكثير من القرون التالية»(٧). أقول إن هذا الدور للدين، كان ومايزال، ساري المفعول وممكن القبول، في حدود معينة، أي في حدود سيكولوجية بحتة، لكنه يغدو خطراً على التفكير، حينما يقف بقوانينه ومعجزاته الميتافيزيقية أمام تقدم العلم وحرية الانسان في الحياة. فلا القرآن ولا الكتاب المقدس يمكن أن يقدما لنا أجوبة علمية حول دوران الأرض حول الشمس مثلاً، أو قانون الانتخاب الطبيعي والوراثي، أو حول مرض السرطان أو فيروس الإيدز وإلى ماهنالك.

---

(٥) مجلة «الناقد»، العدد ٦٢ / تنشيط الذاكرة التاريخية، رياض نجيب الريس، ص٥.

(٦) مجلة «الناقد»، العدد ٦٢ / أحمد برقاوي، ص ١٤.

(٧) انظر كتاب «الدين في ضوء علم النفس» ك. غ. يونغ / ترجمة : نهاد خياطة، ط١، ١٩٨٨، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٠٧.

ما راعني في مقالة الأستاذ برقاوي هو تلك الاتهامات الباطلة لشخصية الدكتور العظم. فبالرغم من أنني لست من أنصار هذا الأخير، أو ممن يتمنون الحصول على علامات امتياز في فرع الفلسفة الذي يُدرسه في جامعة دمشق، فإنني في الحقيقة، بعد قراءتي لمقالة الأستاذ برقاوي، أصبحت أفكر في حالة الدكتور العظم، التي لا يحسد عليها، بعد نشر كتابه «ذهنية التحريم...» الذي فتح على مايبدو شهية الكثيرين للنقد، حيث أرجو ألاّ يتفاقم الوضع معه ويصل به الأمر إلى ماوصل اليه مع الكاتب التركي عزيز نيسين بعد أن أقدم هذا الأخير على ترجمة «الآيات الشيطانية» إلى التركية.

وقبل أن أشير إلى تهجمات الأستاذ برقاوي الشخصية، أود أن أذكر القارئ بما قاله في بداية مقالته «هل يريد د. العظم أن يؤسس لطريقة في النقد هجائية تنال من الأشخاص وليس من الأفكار ؟ أم يريد أن يعمم نزعة الأستذة التي لا ترى في الآخرين إلاّ تلامذة يستحقون الضرب على الأصابع»(٨). فالأستاذ برقاوي، كما يُفهم من هذا الكلام، ضد أي نقد هجائي شخصي، ومع أي نقد موضوعي بنّاء. فلننظر إذن إلى أي حد كان الأستاذ صادقاً مع نفسه ومنطقه هذا. خُذ هذه الأمثلة : «إن صادق العظم، ببساطة، يريد أن يمارس النقد أولاً وأخيراً. وهو لهذا يضع القارئ في مناخ إرهابي جداً» (ص١٢). ثم بعد أن يقتطف من كلام الكدتور العظم حول حاجة «العالم الاسلامي الى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث» يقول الأستاذ : «تصفيق حاد جداً - هذا اكتشاف لم يسبق إليه أحد. عفواً إنه استنتاج ارخميدسي. وجدها صادق. أرعد أبو عمرو وأرغى فأزبد...»(ص١٨).

فلو أننا حاولنا أن نزن هذه الأحكام بالمعيار النقدي الموضوعي فما الذي نحصل عليه يا ترى ؟

أليست هذه كلها، وغيرها مبثوثة في المقالة، أحكاماً شخصية لا علاقة لها البتة بأي نقد موضوعي، مهما حاولنا تقليب وجوهها، واستقراء شيفراتها السرية ومراعاة حسن نياتها الزمالية. لقد كنت أنتظر حقاً من السيد برقاوي - وهو الباحث والأستاذ في الفكر العربي الحديث والمعاصر في كلية آداب دمشق — مناقشة نقدية هادئة لأفكار العظم، وليس تهجماً عليه أو كتابة حسن سلوك وسيرة لكُتّاب مثل هادي العلوي وعلي عبد الرازق وعبد الرحمن منيف وغيرهم. إنني أتساءل بجد هنا، أين هي تلك الأفكار التي تناولها الأستاذ برقاوي بالدرس والتمحيص في مقالته من كتاب الدكتور

(٨) مجلة «الناقد»، العدد ٦٢ / برقاوي، ص ١١.

العظم المشار اليه ؟ أم إنه أراد فحسب الدفاع عن نفسه ضد ماقاله الدكتور العظم عنه في مقالته المنشورة في العدد ٥٤، كانون الأول / ديسمبر من «الناقد» ١٩٩٢، عبر ما يقارب العشرين سطراً ؟ أم إنه أراد تبريراً لما قاله في (مجلة الهدف) عن الرواية، من خلال ٣٠ سطر تقريباً من مقالة وصلت سطورها إلى مايقارب ٩٠٠ سطر، أقصد مقالته في «الناقد» ؟

أما فحوى تلك السطور الـ ٣٠ فهو التالي : الأستاذ برقاوي لم يوافق على فتوى الخميني بقتل رشدي – وهذه فضيلة منه – ولكنه رأى في روايته، على الرغم من أنه لم يقرأ منها سوى نتفاً، «ابتذالاً» لا يستسيغه، «وهجوماً على شخصية الرسول الكريم» (ص١٢). ثم يقول : «ولأننا أمام نص أدبي فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ عن حياة الرسول لواحد من العرب أو المستشرقين..»، فأغلب الظن أنه لو كان كتاب تاريخ عن حياة الرسول لكان الأستاذ برقاوي قد وافق على فتوى الخميني ! أم إنني لم أفهم ما يقصده الأستاذ هنا ؟

يقول الدكتور العظم في بعض سطوره العشرين تلك التي خصصها للأستاذ برقاوي في مقالته المومأ إليها فوق (ص٨) مايلي : «.. لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب بجامعة دمشق قدم حلقة بحث إلى الدكتور برقاوي فيها أحكام عرمرمية على كتاب ما (مهما كان نوعه) استناداً إلى ماسمعه الطالب عن ذلك الكتاب «من هذه الاذاعة أو تلك» وما قرأه من مجرد نتف حوله في «بعض المجلات والصحف» لما نال من الدكتور إلاّ صفراً وتوبيخاً قاسياً لأنه ماهكذا تُقوَّم الكتب حتى في جامعاتنا المهترئة».

فأولاً : لم يأت نقد الدكتور العظم، كما هو وراد في سياقه، في غير محله، فهو قد رأى أن انتقاد عمل أدبي، مهما كان نوعه، لا يسمح لنا أن نحكم عليه أحكاماً مسبقة تعسفية دون قراءة ودراسة متأنية له ؛ وسيان عندها أن يكون هذا الحكم صادراً من الأستاذ برقاوي أو من المفكرين الكبيرين هادي العلوي أو رجاء النقاش. فالاسم لا يشفع هنا بحال من الأحوال بالتورط في إطلاق أحكام سلفية على أي عمل أدبي أو فني دون قراءة ومعاينة متفحصة له، أو بالتورط في إطلاق أحكام عليه نابعة من تحيز وضيق نظر قومي أو تاريخي ديني مكشوفين، وإلاّ لبررنا لأنفسنا ما لا نسمح للآخرين بتبريره – كحالة تعصب الغرب ضد العرب والاسلام مثلاً.

ثانياً : إن موقف الدكتور العظم، حسبما فهمته، من مفكرين كبار من عيار السيد العلوي والصحافي أحمد بهاء الدين، لم يكن سببه، كما توهم، الأستاذ برقاوي وحاول إيهامنا به، هو حب العظم لمهنة «النقد» أو لنزوعه الأصيل إلى «اختراع خصومه

اختراعاً إذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع» (١٠) ؛ بل كان نتيجة لإطلاقهم أحكاماً شبيهة بأحكام الأستاذ برقاوي على الرواية أو منحرفة بعض الشيء عنها، مثل قول هادي العلوي بخصوصها إنها : «عمل استشراقي تم توريط سلمان رشدي في تأليفه» حيث «ينوب عما كان يمكن أن يكتبه مستشرق من تلامذة الأب لامانس وأنها تدخل في باب الأدب السياسي المألوف «في الكتابات الصهيونية»»[٩]. أو مثل اعلان الصحافي أحمد بهاء الدين بعد قراءته للرواية بأن : «الكتاب حقير، صادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها»[١٠].

وقد جاء رد الدكتور العظم على الأول على النحو التالي : «مازلت أحب أن أعتقد أن مفكراً نقدياً تقدمياً وجريئاً من عيار هادي العلوي يظل في مستوى أرقى من أن يسلك الطريقة الديماغوجية السهلة التي تعزو كل ما لا يعجبنا في العالم الى المؤامرة الصهيونية العالمية وتفسر كل مالانستسيغه من نقد بنسبته إلى الاستشراق اللعين وتأثيراته وأعوانه وتلامذته وما إليه»[١١]. فهل في هذا النقد أي انتقاص من قيمة هادي العلوي الفكرية ؟ أو هل من الممكن إدخاله في باب «النزعة الميكانيكية» التي عاب الأستاذ برقاوي بها تفكير الدكتور العظم، كونه قد صنف النقاد - كما يدعي - إلى صنف مع الرواية وصنف ضدها ؟ وجاء رده على الثاني بهذا الشكل : «كذلك لا أعتقد أن أحمد بهاء الدين قرأ «الآيات الشيطانية» قراءة فيها أي شيء من التمعن أو التأني لأن الأحكام التي أطلقها على الرواية تشي بالعكس تماماً..»[١٢]. فهل في مثل هذا الرد أي أثر للحكم «الميكانيكي» مرة ثانية والذي يشير اليه برقاوي بقوله إن العظم يحكم بشكل جاهز «دون أن يكلف نفسه عناء الفهم والتفسير لزوايا الرؤية المختلفة من الرواية»[١٣] ؟ أم إن الأستاذ برقاوي يريد الحكم علينا، بالمنطق الميكانيكي نفسه الذي يعيبه على العظم، بأننا لا نفهم - أو لا يفهم - ونستوعب الرموز والخلفيات والزوايا المختلفة للرواية أكثر منه، كوننا - أي كونه - مع الرواية ؟

(٩) هادي العلوي، «الشخصيات التاريخية وكيفية تقويمها»، مجلة «الحرية» ٩ / ٤ / ١٩٨٩، ص ٤٤ - من هامش الدكتور العظم في العدد ٥٤ من «الناقد» / ديسمبر ١٩٩٢، ص ٨.

(١٠) «الأهرام»، ١٩٨٩/٣/١، من هامش الدكتور العظم في العدد نفسه ص ١٠.

(١١) المصدر نفسه، د. العظم، ص ٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٣) العدد ٦٢ من «الناقد» ص ١١.

لقد أشار الأستاذ برقاوي في مقالة مجلة «الهدف» العدد ١٩٨٩/٢/٩٥٣ إلى أن كتاب رشدي نص أدبي وليس تاريخاً عن حياة الرسول، ولو كان كذلك لكان مصيره مشؤوماً، فماذا، لو كان مثلاً تاريخاً للقرآن الكريم نفسه ؟ لا أعلم فيما إذا كانت هناك ترجمة لكتاب الهولندي Theodor Nöldeke / (Geschichte des Korans) (تاريخ القرآن) المنشور عام ١٩٠٩ في (Leipzig) والمعاد نشره ثانية عام ١٩٧٠، ولكنني على قناعة، وحسب تقويم الأستاذ برقاوي للكتب، بأنه لو ترجم لكان مصيره عنده أسوأ بكثير من كتاب الآيات الشيطانية، بالرغم من أن صاحبه قضى في تأليفه وتهذيبه وتحقيقه سنوات عديدة، كما أن فيه دراسة شيقة لإحدى سور القرآن المحذوفة من النص العثماني المتعارف عليه (سورة النورين)(١٤). ثم ماذا عن مصير باقي الكتب التاريخية العربية والغربية في هذا الاتجاه(١٥)؟ هل يجب أن نفتح ملفاً خاصاً لمحاكمة هكذا كتب وهكذا كتّاب تحت شعار : الهجوم على الشخصيات المقدسة والتاريخ الاسلامي ؟ كذلك فأنْ تكون الآيات الشيطانية، محتوية على هجوم على شخصية الرسول، كما يقول الأستاذ برقاوي، فإن هذا لا يبرر في أي حال وصفها «بالسوقية» لأن الرسول نفسه لم نسمع منه أو نقرأ عنه حكماً بهذه القسوة على أعدائه ومجادليه، ولا حتى على كبيرهم (أبي لهب) أو أمية بن أبي الصلت!

يقول سلمان رشدي في مقالة جديدة، مترجمة عن الانكليزية نشرتها جريدة «الزمن» الألمانية / العدد ٧/ ١٢/ فبراير ١٩٩٣ - (ص٥٣) بمناسبة مرور ٤ سنوات على اختبائه من حكم القتل الصادر بحقه اعتباراً من ١٤ فبراير / شباط ١٩٨٩ : «أنا أظن التالي : إذا كان هناك إله، فإنه لا يمكن أن تكون «الآيات الشيطانية» تشغل باله كثيراً، إذ أي إله هو هذا الذي يهتز عرشه بسبب كتاب ! من جهة أخرى، فإذا لم يكن هناك إله، فسوف لن تشغله كثيراً «الآيات الشيطانية» ؛ الخلاف قليلاً مايقع بيني وبين الله، لكنه كثيراً مايقع بيني وبين أصحاب الرأي- كما قال لنا مرة بوب دالان - الذين يبيحون لأنفسهم كل وقاحة، لأن الله يقف الى جانبهم» (الترجمة من عندي). من هذا الكلام يتضح أنه لا خوف على مكانة الله والرسول بيننا من خلال كتاب، كما إنه لا داعي للتنطع للدفاع عنهما طالما هما ليسا بحاجة إلى ذلك، وكونهما أكبر منه.

---

(١٤) انظر كتاب «تاريخ القرآن» للمؤلف تيودور نولدكه. **(Geschichte des Korans**, T. Nöldeke 1970, Georg Verlag) الجزء الثاني ص . ١٠٢، وقد أورد المؤلف «سورة النورين» التي تبدأ على النحو التالي «يا أيها الذين آمنوا، آمنوا بالنورين الذين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم...».

(١٥) انظر على سبيل المثال كتاب . «حول ماقبل القرآن» للمؤلف غونتر لولينغ **(Über des Ur Quran**, Günter Lüling , Erlangen 1974).

يأخذ الأستاذ برقاوي على الدكتور العظم أنه يتوهم أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي» ويعتقد الأستاذ أن هذا التصور هو «إفقار شديد لأشكال الصراع الحقيقية، وإخراج أوساط واسعة من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية»(١٦). ثم يقول : «فالاستعمار الذي قضى على التطور الطبيعي للنهضة خلق كل أشكال ردات الفعل التي نشهد استطالاتها الآن». فالدكتور العظم فقير التصور، كونه يرى بأن المشكلة الأساسية في هذا التخلف العربي نابعة من ذلك الصراع القائم مابين العلم والدين، والأستاذ برقاوي يراها متمثلة :

١ - في إخراج أوساط واسعة من دائرة النضال حيث نسأله هنا من هي هذه الأوساط؟

٢ - في الاستعمار الغربي أو الشيطان الأكبر على حد تعبير الخميني.

بهذا الاعتبار فأنْ يكون سبب التعصب لدين أو طائفة أو حزب أو زعيم، والمؤدي الى هذا الخراب العربي الذي نراه، غير منطقي ومختلق ومرفوض من قبل الأستاذ برقاوي، الذي يرى أن «جامعاتنا مليئة بأولئك الطلاب والأساتذة الذين يعرفون آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، ومع ذلك فإن حضور الدين في وعيهم كبير، إلى حد أنهم يوظفون العلم في التدليل على صحة المعتقد»(١٧) يثير العجب، لأن هنا : مَن وأين هم «أولئك الطلاب والأساتذة» الذين يعرفون كل تلك العلوم ولم يقدروا على مساعدتنا إلى الآن على التحرك إلى الأمام، ولو على مستوى مساوٍ أو أقل من تحرك كوريا الجنوبية في العلم والصناعة مثلاً ؟ شيء محير فعلاً !

إن إنكار أو تقليل أهمية الصراع القائم مابين العقل العلمي والغيبي، لهو أشد من التعامي أو الانكار الأجوف لوجود اسرائيل كقوة نووية تهدد المنطقة العربية بأسرها. فالدين الاسلامي كان ومايزال سلاحاً يستخدمه الحاكم العربي المطلق بعدة وجوه، حسب ماتقتضيه الظروف الداخلية والخارجية للبلد، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإنه ليس من مصلحة ذلك الحاكم ولا اسرائيل - في أهدافها البعيدة - ولا الغرب في مراميه الحقيقية، مناصرة العلماء العرب والمفكرين المخلصين ضد رجال الدين والفقهاء المتعصبين.

---

(١٦) «الناقد»، العدد ٦٢ برقاوي ص ١٨.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٤

كما إن عملية الدخول في التطور الحضاري لشعب ما تحتاج أولاً إلى أن يكون هذا الشعب شاعراً باستقلاله من خلال ممارسته للديموقراطية في كل سبل الحياة وأن يكون له ثانياً، دور في صنع القرار السياسي في وطنه. أما حين يغدو هذا الشعب واقعاًتحت رحمة وسيطرة الطغيان، بشتى أنواعه، فإنه عندها يفقد تلك الاستقلالية الذاتية ويصبح مهيأً لإرجاع كل شر وقهر واستغلال إلى القضاء والقدر، وميالاً بسهولة الى الاعتقاد بعدالة إلهية أخروية، ستقتص من كل مستغليه وظالميه الدنيويين، وبالتالي سيكون مشروع تفكيره في التطور العلمي في هذا المعنى، غير ممكن التحقيق، أو مؤجلاً إلى ما شاء الله(١٨).

إن الظاهر للعيان أن الدين الاسلامي يعود من جديد ليلعب دوراً خطيراً في الحياة السياسية في البلاد العربية، خاصة بعد سقوط عروش الشيوعيين في العالم، حيث أصبح من السهل على الانسان أن يقرأ مثلاً عن فتاوى من رجال الفقه الاسلامي في جرائد ومجلات عربية كثيرة، تثير الفزع والسخرية بآن معاً. فمثلاً لو تحقق تطبيق الفتوى التي تقول : بأن كل ممثل يُطلق زوجته في الفيلم، تصبح زوجته الحقيقية طالقة بالفعل، فإننا سنكون أمام مشكلة كبيرة حقاً، لأننا سنرى وقتها آلاف المطلقين والمطلقات من الشعب المصري يقفون أمام محاكم الأحوال الشخصية!(١٩). كما إنه أصبح من الأخبار العادية أن يسمع الانسان كل يوم عن محاكمات أو اتهامات صورية بحق هذا الكاتب أو ذاك – خاصة في مصر – حيث ليس آخر تلك الاتهامات منع ترقية الدكتور حامد أبو زيد من أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ في جامعة القاهرة، كونه نشر كتاب «نقد الخطاب الديني»، وغيره من الكتب التي تنتقد التراث الديني، بحجة أنه يسيئ إلى روح التاريخ الاسلامي !(٢٠).

فإذا كان الأستاذ برقاوي قد دان قتلة الشهيدين حسين مروة ومهدي عامل، ولم ير أساس الصراع قائماً بين عقليتين علمية ودينية، فإنه يقع في التناقض الواضح، لأنه يعرف أكثر من غيره، أن أولئك القتلة كانوا حماة دينيين. أما إذا أراد أن يقنعنا بأنه

---

(١٨) استفدت في هذه النقطة بالذات من نقد هيغل للهند في القسم الثاني من كتابه «العالم الشرقي» ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر /ط١، ١٩٨٤، ص٩٩ ومابعدها.

(١٩) راجع مقالة الأستاذ حسن حنفي بهذا الخصوص : «المرأة من ختان الفراعنة إلى أصفاد الاسلام الرسمي»، «الناقد» العدد ٥٦ / فبراير ١٩٩٣.

(٢٠) راجع ملف «الناقد» العدد ٦٢ /ص٢٧ – ٣١.

مع الدين، ولكن ليس مع المتطرفين الدينيين، فإننا لا نستطيع وقتها أن نفهم قصده من «المعجزة الدينية» كونها «جزءاً من الإيمان المضاد للمناعة في حركة التغيير الاجتماعي» فأي معجزة هذه ؟ وأي ايمان هو ذاك المضاد للمناعة ؟ ومن هم الذين سيحققون تلك المعجزة ؟ كما إننا وقتها سنقع في مشكلة معرفة هوية تلكم الذين ضاقت السبل بهم «فلم يجدوا مخرجاً سوى الاسلام بوصفه الجانب الذي لا تستطع الدولة قهره كثقافة متجذرة في قلب المجتمع»(٢١).

والحقيقة إننا إما أن نكون صادقين مع أنفسنا ونتعرف على جراحنا بوضع الإصبع عليها، ونشير إليها بقول صريح، دون لف ودوران، ونحاول مداواتها، وإما أن نكون مكابرين متعامين قصداً عن رؤية مايحدث في داخل بلادنا العربية وخارجها، وبهذا نكون شئنا أم أبينا في حلف مع من شكروا الله وحمدوه على خلقه الغرب الذي سخره لهم «ليصنع لهم الطائرات والسيارات وينشغل في الأمور المادية الدنيوية فيتفرغون هم للشؤون الروحية وحدها وعبادة الله»(٢٢).

كما إنني على قناعة بأن الأستاذ برقاوي لا يعوزه العلم والذكاء في معرفة الأسباب الخفية التي دعت فيلسوفاً كبيراً كـ هيغل إلى القول بأن «القدر المحتوم للامبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين، وسوف تضطر في يوم من الأيام، أن تستسلم لهذا المصير»(٢٣). وحسب تقديري، فإن الأستاذ برقاوي، لا أظنه يتمنى لنا مثل هذا المصير لذا فإنني أرى أن واجبه العلمي يقتضي منه مراجعة صادقة لحساباته وتحليلاته لجزئيات هذا الواقع العربي الاسلامي المعقدة، ضمن ظروف سياسية اقتصادية عالمية متقلبة تحكمها وتحركها قوة نظام عالمي جديد.

---

(٢١) «الناقد»، العدد ٦٢، برقاوي ص ١٨.

(٢٢) «الناقد»، العدد ٦٢، «حلف غير مقدس» ص ٢١.

(٢٣) انظر القسم الثاني «الهند» من كتاب «العالم الشرقي» لـ هيغل المومأ إليه سابقاً، ص١٠٢.

مقالة صادق جلال العظم

وجبة من الديناميت*

وسيم مزيك

على الرغم من انضمامي المتأخر إلى قافلة «الناقد» كقارئ وككاتب بسبب ظروف جغرافية حالت دون متابعتها منذ البدء، فلقد قمت بعد تعرفي بها في نهاية سنتها الرابعة بمحاولة لجمع كل ما كان متوافراً من أعدادها في الفترة السابقة. وكان أن تجمع لدي نتيجة لذلك وجبة هائلة من الديناميت الفكري. وبعد قراءة هذا كله «بنفس واحد» تولد لدي انطباع لا أعلم مدى صحته وهو أن «الناقد» أخذت منحى بيانياً متصاعداً حتى نهاية سنتها الثالثة لتأخذ بعده مساراً مسطحاً (Plateau).

وتجيء مقالة الأستاذ صادق العظم لتقذف «الناقد» الى قمة أخرى وسط دهشتي العميقة، حيث اعتقدت أنه لم يعد في الإمكان أحسن مما كان. ولكي لا يتسرع القارئ في استخلاص النتائج، فإن القمة التي أعنيها هي جدلية الطابع، حيث يدفع الكاتب بجدلية الفكر والنقد إلى آفاق جديدة ورحاب مجهولة. وبما أن رسالة «الناقد» تتركز في الدفاع عن حرية الإبداع، وتنادي بحصانة الحوار المفتوح البعيد عن التعصب بكل أشكاله، فإن المقالة المذكورة من هذا المنطلق كانت دبقة من حيث المحتوى الغزير،

* كما نشرت في «الناقد»، شباط (فبراير)، ١٩٩٤، ص ٧٧ - ٧٨.

والحرية الفكرية، والجدلية المفرطة. لذلك فقد أدركت حينها أن هذه المقالة ستثير زوبعة لن تهدأ بسرعة أبداً، وكان أول الغيث مقالتي وضاح شرارة والعماد مصطفى طلاس في العدد ٥٨، نيسان /أبريل ١٩٩٣ من «الناقد» (مع يقيني أن «الناقد» قد صرفت النظر حتى الآن عن الكثير من المقالات حول هذا الموضوع تفوق بحدتها هاتين).

ومع أن الجدل الذي أثارته في الأساس رواية «آيات شيطانية» اتخذ أشكالاً متباينة، وجهد الجميع في اللف والدوران حول هذا الموضوع، وناوشوه من كل الزوايا الممكنة ؛ فتارة من حيث الشكل الفني وأخرى من حيث المحتوى وثالثة حول أسلوب السرد القصصي ورابعة من حيث العلاقة بالتاريخ والأديان. إلا أن النقطة المحورية في جدل مابعد «الآيات الشيطانية» تبقى هي هي، أي علاقة الفكر بالمقدس وعقوبته على انتهاكه.

ولا يفهم من كلامي هذا أنني أدافع عن الأستاذ صادق جلال العظم فهو لا يحتاج إلى دفاعي، ولا عن الكاتب سلمان رشدي الذي لن يساعده ما أكتبه، وإنما هو محاولة لتركيز الحوار حول جوهر هذا الموضوع، لئلا ينمو بشكل سرطاني فيكبر حجمه وتقل فائدته. وفي الواقع فقد أخطأ الأستاذ العظم في رأيي عندما حاول رد كل أنوا ع الانتقادات الموجهة إلى الكاتب والرواية، عاكساً كل تفاسير النقاد ومثبتاً حسن نية رشدي في كل ما رأوه نقيض ذلك معاملاً الرواية على أنها بحث فكري منهجي له هدف محدد يجب توضيحه وإبرازه منعاً للإلتباس.

ولدى قراءتي للنسخة الإنكليزية من الرواية (قبل قراءة المقالة)، تولد لدي انطباع مخالف. فمع العلم بأنه من الممكن استشفاف موقف رشدي حيال الكثير من الأمور على مدى الرواية (موقفه من الغرب - من الجاليات المسلمة - من الإمام - من الوحي.. الخ) الاّ أن هذا لا يعدو كونه ناجماً عن أنه هو سلمان رشدي وليس جورج أورويل مثلاً الذي كتب الرواية. وهذا لا يعني بحال من الأحوال جواز مناقشة أو محاكمة عمل فني ما من خلال معتقدات كاتبه.

ومع أن هذا لا يمنع أبداً من أن ينقد رجال الدين أو المتدينون أي عمل فني أو أدبي يرون أنه يسيء إلى المقدس بشكل أو بآخر، أو أن يدعوا الى مقاطعة كاتبه، أو حتى نبذه، وهو ما تستوجبه ديموقراطية الفكر. أما الدعوة إلى مصادرة حرية الفكر وقتل المفكر فانها تخرج عن هذا النطاق، وتدخل في خانة الجريمة. فالعمل الفني يقاس وينقد بمقاييس ومعايير النقد الفني لا بمعايير النص الديني أو الفيزياء الذرية مثلاً.

ولو جاز استعمال مشرط العلوم مثلاً وإعماله في البنى الروحية والدينية لأمكن تقويض كل الهياكل العقائدية غير المثبتة أو الخاضعة للقياس والتجربة، أقنوميْ الحقيقة العلمية المركزيين. وعلى العكس فإن النظر إلى العلوم بمنظار الدين يهدمها من أساسها، ويكشف قصورها عن استشفاف المغزى العام والحكمة الأبدية من وجود الكون.

وإذا كنا لا نسمح مثلاً بنقض نظرية الخلق الدينية اعتماداً على معطيات «نظرية التطور» ونظرية «الانفجار الأعظم»، ولا نقبل أن يتم التحقق من صحة قانون الجاذبية بالمنطق، فكيف نسمح لأنفسنا بنقد شكل فني أدبي بحسب موافقته أو مخالفته للمقدس، هل «الآيات الشيطانية» قصة خيالية الأجواء أم كتاب سماوي جديد ؟

والخطأ الذي ارتكب هنا مع «آيات شيطانية» سبق وارتكب مع «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ (جائزة نوبل في الآداب)، حيث عوملت الرواية وكأنها كينونة واعية مفكرة بذاتها انما ذات لسان طويل، لهذا وجب كمّ فمها وقص لسانها، فكان أن منعت الرواية وترك محفوظ (لحسن الحظ) يواصل الكتابة. وهم هنا ينسون حقيقة هامة جداً: هي أن الأنبياء وعلى رأسهم رسول أمة الإسلام هم أول من تجرأ على المقدسات وانتهك المحرمات. والذين ينادون بأحقية المطالبين بدم رشدي، يبررون بدون أن يشعروا موقف قريش في اضطهادها للنبي الكريم ودعوتها إلى قتله. فهو في آخر الأمر تطاول كما لم يفعل أحد من قبل على مقدساتها ومعتقداتها.

وإذا كنا ننظر اليوم إلى هذه المقدسات والعبادات على أنها بالية، فإنها لم تكن هكذا أبداً بالنسبة إليهم. ليس هذا فقط بل إننا نتلمس في كل خطوة عملاقة خطتها الإنسانية كسراً للقوالب وخروجاً على المألوف وتجاوزاً للحدود وانتهاكاً للمحرمات، وهذا ينسحب على كافة أوجه الإبداع الانساني من علم إلى أدب إلى فنون.. الخ. لا يعني هذا أن رواية رشدي تدخل في عداد القفزات التطورية الفكرية في التاريخ، فمعاملتها على هذا الأساس يحملها وزناً تنوء بحمله دون شك.

وبالرغم من مقارنة «آيات شيطانية» بالكثير من الأعمال الروائية المحلية أو الأجنبية القديمة أو الحديثة، ومع العلم أن خبرتي في هذا المجال (النقد الفني) صفر، إلا أنني أتجرأ وأشبهها من حيث الأسلوب الفني برواية «مائة عام من العزلة» لغابرييل غارسيا ماركيز (جائزة نوبل للآداب). ففي الاثنتين يتمازج الخيال بالواقع والماضي بالحاضر بدون انقطاع، حيث يصعب فهْم أين ينتهي الواقع وأين يبدأ الخيال. والهدف الوحيد من هذا التداخل هو خلق جو قصصي فني مميز يلامس أوتاراً خفية غير

تقليدية في نفس الانسان، ويدخل القارئ في متاهات روح الكاتب ويرفعه إلى أعالي جموحها وتحليقها.

وبغض النظر عن مدى نجاح كل منهما في مسعاه، فإن استعمالهما لشخصيات وأحداث وأماكن حقيقية ضمن هذا النسيج الخيالي الأسطوري الملحمي، لا يخرج عن كونه أسلوباً فنياً اختاراه لجوهما القصصي، وليس القصد منه في رأيي عند رشدي التهجم على الدين أو المقدسات (ماركيز نادراً ما استعمل رموزاً دينية).

حتى لو قبلنا أنه قصد من كتابه هذا التهجم على الدين أو على شخصية النبي الكريم، فقد اختار الأسلوب الخاطئ ولاريب، فمن يقرأ رواية مليئة بالخيال والشطحات لا يخرج منها بأية رؤية فكرية منهجية. قد نفهم بدرجة أو أخرى نظرة الكاتب إلى أمور معينة وموقفه منها، إلا أنه يصعب على بناء فني قصصي من هذا النوع تثبيت قناعة معينة، أو طرح موقف فكري معمق.

وتختلف «آيات شيطانية» هنا عن «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، فالخيال عند محفوظ وسيلة ومطية لحمل رؤيته الفكرية المحددة، إلا أنها تبقى مع ذلك رؤيته هو وحده، وتبقى قصة لا كتابة نقدية للتاريخ، أو تصحيحاً للمقدس، أو نفياً له. ويحق لكل منا أن يقرأها ويعجب بها أو أن يرميها إلى القمامة. ولا أفهم ما أمر الآيات الشيطانية هذه فلقد قُتل الله، وانتحر ومات وأُفحم مئات المرات في قصص الخيال العلمي من اسحق عظيموف وحتى آرثر كلارك. فلماذا لم يصدر الإمام فتاوى مشابهة بقتل هؤلاء (الكثير منهم أحياء)، أم إنه يجوز التهجم على الله عز وجل ولا يجوز التعريض بشخوص أنبيائه ! وتفسيري لهذا الأمر أن رشدي لم يخطئ بإيراده ما يرمز إلى النبي الكريم بقدر خطئه في الإشارة إلى الإمام الخميني بالذات في جزء «عائشة»، ولهذا حلل دمه.

ومع أن السيد وضاح شرارة يأتي برؤية فنية للرواية تخالف - وربما أقرب للواقع - من رؤية الأستاذ صادق جلال العظم، إلا أن مقالة العماد مصطفى طلاس تبحث في هذه النقطة بالذات، أي انتهاك المقدسات. ولا أخفيكم أني سررت بمقالة العماد مصطفى طلاس، فوجود وزير عربي يتابع أخبار الثقافة ومهتم جدياً بالقراءة والكتابة نادر في هذه الأيام، *الاّ أني أخالفه الرأي في قضية التفسير الصهيوني* اليهودي للتاريخ والأحداث. فعلى الرغم من أن الصهاينة اليهود لا يفوتون مناسبة أو يعدمون وسيلة للإساءة الينا، إلا أن رد كل الظواهر والأحداث ونسب كل سلبيات واقعنا اليهم، يحمل خطر حجب قصورنا الذاتي وتبرير أخطائنا ونواقصنا.

لقد دخلت رواية رشدي في ذمة التاريخ ولا شيء يغير التاريخ، لا قتل الكاتب ولا تعذيبه ولا نفيه. والنتاج الذي كان مقدراً له دخول التاريخ كعمل فني أدبي، تحول إلى شيء أكبر من هذا بكثير وإلى قضية ذات أبعاد تتجاوز فن القصة، وذلك ليس بسبب محتواها، بقدر ماهو بسبب حدة ردة الفعل ضدها، وما أثارته من مشاعر وأحداث.

أودّ القول في النهاية : لا يستطيع أحد إنكار حق من يعتقد بأن الرواية أساءت اليه أو إلى معتقده في انتقاد رشدي وروايته، ويحق للمؤلف الرد بالمقابل. إلا أنه لا يحق لأي كان أن يضع حدوداً لمغامرة العقل وسوراً لإبداع الفكر وسقفاً لتحليق الخيال. ومتى فعلنا ذلك بحجة عدم جواز انتهاك المقدس، تكثر المقدسات، فالدين مقدس والحكام مقدسون والأمة مقدسة والأنظمة مقدسة، ويصبح المقدس رداء لقمع كل فكر قلق وكل إبداع منفلت من عقال الأكثرية. ولن ننسى أبداً أنه لو وضع محمد بن عبد الله (الانسان) لنفسه حدوداً في مس المقدس وانتهاك المحرمات لما خرجت إلى الدنيا أعظم رسالة في الوجود.

صادق العظم وفضيحة الثقافة العربية*

علي عمر

مازال الاقتراب من الثالوث المحرم (الدين - الجنس - السياسة) يوقع من يقوم بالاقتراب منه في دائرة الخطر . واذا كانت قضايا هذا الثالوث هي من القضايا الأهم للفكر البشري فان ابقاءها خارج أي نقد في الفكر العربي ، يبقي هذا الفكرغير قادر على تدقيق تأريخه ونتاجه ، واعادة النظر بهذا التراث المتراكم من خلال اعادة التفكير فيه وجعله قابل للانتظام من أجل تجاوزه والدخول في العصر الذي نعيش فيه .

يواصل صادق جلال العظم جرأته التي بدأها في كتابه «نقد الفكر الديني» - والذي استحق المحاكمة عليه في حينه - في التصدي للعقل الديني المغلق . في هذا الاطار يأتي كتابه الجديد «ذهنية التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب» الذي يحمل العنوان ذاته للقسم الثالث من الكتاب والذي يشغل حوالي نصفه وهو يشكل النتاج الجديد لصادق العظم ، أما القسمان الآخران فقد كان الكاتب قد نشرهما في أماكن مختلفة. يدافع العظم في كتابه دفاعاً حماسياً وسجالياً عن حق الكاتب في التعرض للموضوعات التي يشاء دون حرم . ويشن حملة قاسية ليس على الفتوى التي أباحت دم سلمان رشدي ، والتي أطلقها آية الله

* كما نشرت في مجلة «راية الاستقلال» أيار (مايو) ١٩٩٢ ، ص. ٦٠ - ٦٢

الخميني فحسب ، بل يشن حملته أساساً على أقلام دعاة حرية التعبير عن الرأي والكتابة ، والتي شنت حملة لا تقل قساوة عن فتوي اعدام الكاتب التي أطلقها الخميني . والتي تطالب باعدام الكاتب على طريقتها . لذلك «تمتاز «الآيات الشيطانية» وحادثتها في كونها أول رواية سجالية ساخرة في العصور الحديثة تجمع الغرب العلماني و الشرق الاسلامي في فضيحة أدبية كبرى واحدة وتقحمهما معاً في القضية الفكرية - السياسية - الايديولوجية العالمية ذاتها مما لم يعرف له التاريخ المعاصر شبيهاً» ص ١٢ من الكتاب .

يضع العظم كلمات بابلو نيرودا التي تقول «قد يقتلون الأزهار كلها ، لكنهم لن يمنعوا حلول الربيع» فاتحة للقسم الثالث من الكتاب وهو الأهم ، ومما يجعل هذه الكلمات لها وقعها الخاص ، ان الفصل يبدأ بفضيحة ثقافية مخجلة تمس الثقافة العربية ، وتصور مدى الانحطاط الذي وصلت اليه ممثلة بعدد واسع من الأقلام ومن جميع الاتجاهات . والذي فضحته رواية «آيات شيطانية» للكاتب سلمان رشدي ، فان أول مشكلة تثيرها هذه الرواية حسب العظم «تكمن في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلمينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرأوه» ، ص٢٢٤ حتى ان البعض يعترف صراحة أنه لم يقرأه وانه جمع بعض الفقرات والأخبار من هنا وهناك فكيف يستطيع أحدهم ان يشن حملة شعواء على كتاب لم يقرأه ؟ أي مصداقية تحملها هكذا كتابة ؟ وأي معرفة تعطيها كتابة جاهلة بالموضوع الذي تكتب عنه ؟ هذا التورط لا يشمل أسماء من الصف الثاني والثالث من الكتاب بل يشمل الكثير جداً من كتاب بالصف الأول ، ليس أولهم أحمد برقاوي الفلسطيني وهادي العلوي العراقي وليس آخرهم رجاء النقاش المصري . فالناقد المصري غالي شكري قام برصد ما أسماه «ثلاثة عشر عينة مصرية من الكتاب والمثقفين ورجال الدين» (بمن فيهم رجاء النقاش) ممن تناولوا رواية رشدي بالتعليق والاستنكار والتجريم - الخ . فتبين له أن عدد الذين قرأوا الرواية لا يتعدى الشخصين فقط لا غير (أحدهم الصحفي أحمد بهاء الدين) وعندما يعالج العظم معالجة بهاء الدين للرواية ، يتبين سطحية القراءة التي توازي عدم القراءة . فرغم عدم قراءة الرواية لم يتورع هؤلاء الكتاب والمثقفون من سن أقلامهم واستدعاء كل قاموس الشتائم في مواجهة رواية «آيات شيطانية» وكأن الموضوع متعلق بمعالجة خبر صحفي رخيص ، وليس عملاً أدبياً بأهمية وخطورة «آيات شيطانية» . ان هكذا فضيحة مؤشر هام على كيفية معاملة مثقفينا ونقادنا وكتابنا لنتاج أدبي وفكري هام وعلى مدى احترامهم لعقول القراء .

أما المشكلة الثانية التي واجهت معالجة رواية «آيات شيطانية» تكمن في ان المتهجمين العرب عليها «عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً . اتهموه بالكذب والتشويه وتزييف الواقع وتزوير الحقائق . الخ» ص ٢٣٥ ولم يتم التمييز بين ماهو علمي وثائقي تاريخي وبين ماهو ابداعي . فسلمان رشدي روائي ومبدع وهذا يعطيه الحق في التعامل الحر مع الكتابة واعادة تركيب مادته الروائية من عناصر مختلفة مستمدة من الواقع ومن نتاج خيال المبدع . ولا يمكن فرض معايير من خارج العمل الابداعي ، واعتبار هذا صادق وهذا كاذب ، وكأن العمل الابداعي يتم التعامل معه كعمل تحقيق . فهناك دور هام للخيال في اعادة تركيب المعطيات في النتاج الابداعي .

ان مافعله رشدي في روايته هو اعادة توظيف التراث الاسلامي في عمله الابداعي . فاذا كان هناك من يجب ان يحاكم على موضوع «الآيات الشيطانية» التي همس بها الشيطان للنبي محمد في سورة النجم ، فهو المؤرخ العربي الطبري فرشدي أخذ الرواية عن الطبري المنتشرة كتبه في أسواق الكتب الاسلامية . فكل ماقام به رشدي هو «رفع رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها ، وحولها الى أدب روائي رفيع باعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة ، لم يفعل رشدي أكثر من ذلك أبداً» ص ٢٧٩ حيث صور رشدي الصراع النفسي الذي واجه الرسول عند معرفته بان هذه الكلمات التي وردت على لسانه ليست مرسلة من عند الله .

والمشكلة الثالثة التي تثيرها قضية «آيات شيطانية» تكمن في تصور المعلقين والنقاد العرب ، أولاً ، ان الغرب تبنى رشدي ودافع حقاً عن قضيته وعن نقده للاسلام . وثانياً ، في ان العالم الاسلامي باكمله انتصر تلقائياً ضد الرواية وصاحبها ص ٢٤٧ ، ولكن ماجرى يختلف تماماً عن هذا التصور، فالاعلام الغربي استغل فتوى القتل والهجوم الشرس على الرواية والجوائز المالية لخدمة الحملة ضد سلمان رشدي ، لشن حملة على الاسلام . فالرواية قد أدينت من قبل عدد واسع من السياسيين واليهود شاركوا في هذه الحملة التي جاءت لتكمل مهمة الحملة في العالمين العربي والاسلامي ، مما جعل احد المعلقين الانكليز يقول بسخرية مامعناه «أن تهجم رئيسة وزراء البلاد ووزير خارجيتها على رواية ، يشكل حادثة مخزية لهما معاً لا سابقة لها في الحياة العامة في بريطانيا المعاصرة» . كما ان مجمل الاجراءات التي اتخذتها الحكومة البريطانية من أجل حماية رشدي ، هي أبسط الاجراءات التي تقوم بها أتفه الدول من أجل الدفاع عن سيادتها . أما الانتليجنسيا الغربية فقد دافعت دفاعاً شكلياً بارداً

وخجولاً عن قضية رشدي «ولم تتبنها للحظة واحدة بالطريقة التي كانت تتبنى بها قضايا المنشقين السوفيات مثلاً أو مؤلفات الكتاب والأدباء اللاجئين الى الغرب من الدول الشيوعية سابقاً» ص ٢٤٧ .

أما جوهر الصراع في الدول الاسلامية فقد كان يتمحور حول هيمنة المراكز الاسلامية على الجاليات الاسلامية في الغرب . وذلك من خلال ربط هذه الجاليات بالدول الاسلامية وتحديداً السعودية وايران ، والسيطرة عليها من خلال تدفق الأموال لهذه الجاليات وعزلها عن المجتمعات التي تعيش ضمنها ، بحيث شكلت مايشبه الغيتو. وقد تم استخدام قضية رشدي للتعبير عن موقف سياسي أكثر من مرة سواء في الباكستان بحرق السفارة الامريكية بدل البريطانية ، أو في الهند أو في بريطانيا ذاتها ومما يعطي المؤشر على ذلك ان ترجمة كتب سلمان رشدي الى الفارسية قد حظيت بترحيب واسع وجاءت بعد انتصار الثورة الاسلامية وقد منحت لمترجم روايات رشدي «العار» و «أطفال منتصف الليل» جائزة الترجمة في الجمهورية الاسلامية رغم انها تتعرض للكثير من القضايا التي تطرحها «آيات شيطانية» في نقد الدين .

المشكلة الرابعة تكمن في مدى احترام الكتاب والنقاد العرب لعقل القارئ ، وذلك بتجاهل العمل الذي يقوم بنقده واطلاق مجموعة واسعة من الشتائم دون القيام «بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في «الآيات الشيطانية» قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والذم والاتهام مما يعني سلب القارئ حقه البدائي في أن يكون حكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي وحول ماينسبه اليه نقادنا من ذنوب لا تغتفر وجرائم تستحق الاعدام» ص ٢٧٦ . ان الأمانة الفكرية والأدبية تقتضي اعطاء القارئ فكرة عن النص الذي يناقشه الكاتب أما التعتيم الذي قام به النقاد والكتاب العرب على «آيات شيطانية» فما هو الا مؤشر على الاستخفاف بالانتاج الفكري والنقدي والاستخفاف بعقول القراء . ولكن كيف يستطيع الكتاب والنقاد العرب أن يعطوا فكرة أولية عن كتاب لم يقرأوه ؟

من هنا تم التعامل مع قضية سلمان رشدي بوصفها قضية سياسية ، . وقضية تتعلق بمدى صدق أو كذب الرواية من الناحية التاريخية . ولم يتم التعامل معها كعمل فني أدبي ولد في سياق تاريخي ثقافي معين . وهذا ما جعل العمل يتم التعامل معه من خارجه كعمل فني أدبي . لذلك «فان أبرز أوجه التهافت في المادة النقدية والاعلامية الصادرة حول قضية رشدي (وروايته) تكمن في الغياب الكامل لاية محاولة لربطها بسياق تاريخي ثقافي أوسع . أو احالتها الى بعض مايعتمل في أحشاء المجتمعات

العربية والاسلامية العالم ثالثية من تحولات وصراعات وتناقضات وانقلابات على الأصعدة كافة» ص ٣٢١ .

ان أهم ماسقط في معالجة الرواية في ظل الهجمة المسعورة هو موقع الرواية بالنسبة للأدب العالمي ، وموقعها بالنسبة للأدب في العالم الثالث عامة والعالم الاسلامي خاصة .

يصنف صادق العظم رواية «آيات شيطانية» في خانة أدب معارضة المقدس الذي يملك تاريخاً طويلاً في التجربة الغربية وارتبط بلحظات انعطاف في تاريخ الأدب العالمي . وهو أدب تمت محاربته وحظره لفترات طويلة أو قصيرة في الغرب . فيقارب العظم بين «آيات شيطانية» وكل من رواية فرانسوا رابليه «مغامرات غارنتوا وبانتاغرول» والتي طلبت الكنيسة رأسه من أجلها في حينها ، كما يقارب بينها وبين رواية جمس جويس «عوليس» التي طبعت خارج انكلترا ومنعت لعدة سنوات في انكلترا واميركا . وهو يشابه بين سلمان رشدي الهندي وجويس الايرلندي في اختراق المستعمَر للغة المستعمِر ودوره في تفجير اللغة لغة ليست لغته الأم باضافة كم ليس قليلاً من المفردات الجديدة الى هذه اللغة ، كما ان هذا التراث يستمر في الغرب عبر مسرحية جان جينيه «البلكون الكبير» وفلم فلليني «٢/١ ٨».

ويبقى سلمان رشدي رغم ذلك ليس فناناً رومانسياً يعالج الشرط الانساني بالمطلق لأن أدبه «هو استكشاف وكشف وادانة للشروط غير الانسانية تحديداً التي يعيشها انسان مجتمعات معينة في زمننا الحاضر ، وثانياً ليس أديباً ميتافيزيقياً مستغرقاً في مشكلة الصراع الأزلي بين الخير والشر لأن أدبه هو أيضاً فضح غاضب ومتحرر لشرور اجتماعية محددة وراهنة وتعرية جريئة لهيمنة اقتصادية سياسية قاتلة لكل أمل ومستقبل ومصير» ص ٣٣٦ .

إن أدب سلمان رشدي يعبر عن اصطفاف الى جانب الشرق وهو ليس أدباً تم انتاجه لارضاء الغرب كما يعتقد الكتاب والنقاد العرب . ولكن هذا الانتصار للشرق ليس لأي شرق بالمطلق بل للشرق الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخرافاته الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة .

ان ماتثيره قضية سلمان رشدي حسب ما أوضح صادق العظم تلقي بظلال من الشك على جدية الثقافة العربية ، وتحتاج الفضيحة التي فجرها العظم الى الكثير من الجهد لاعطاء صورة مختلفة للثقافة العربية كما رسمتها قضية سلمان رشدي ، خاصة واننا بأمس الحاجة الى نتاج ثقافي يلامس قضايانا الأكثر ملموسية والأكثر خطورة .

– صادق جلال العظم – ذهنية التحريم ، سلمان رشدي وحقيقة الأدب – كتاب الناقد دار رياض الريس – لندن قبرص ط/١ تشرين ثاني ١٩٩٢ .

آثرنا عرض القسم الثالث من الكتاب وهو القسم الأهم والأحدث في نتاج العظم، ويشكل دراسة منفصلة ومستقلة عن مجموعة الدراسات والمقالات المجموعة معه . حيث جمع في القسم الأول تحت عنوان «الاستشراق» دراسة «الاستشراق والاستشراق معكوساً» التي نشرها أواخر السبعينات بالاضافة للجدل الذي دار بينه وبين ادونيس في ذلك الوقت . أما القسم الثاني ، فهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرت متفرقة وتناقش قضايا متعددة نشرت خلال عقد الثمانينات مثل «الغزو الثقافي» «التقدم والفلسفة» ، «الرئاسة الامريكية» الخ ...

الحرية والتحريم*

الياس خوري

انفـجـرت طائرة الخطوط الجـوية الهندية - رحلة رقم ٤٢٠ - فـوق القنال الانكليزي، ومن الطائرة التي خطفها متطرفون من السيخ سقط شبحـان : جبـريل فاريشتا وصـلاح الدين تشاولاه. الأول ممثل سينمائي هندي، والثاني بطل التلفزيون والاذاعة في بريطانيا الذي يستطيع أن يقلد عشرات الأصوات. ووسط الجليد الانكليزي تبـدأ حكاية تحـول جـبـريل الى مـلاك وصـلاح الدين الى شـيطان، ويخـتلط الماضي بالحاضر، ونكتشف عالم المهاجرين المسلمين في اوربا، ونذهب في رحلة الماضي، حيث تصل الواقعية الاسطورية، الى ذروتها وتتحول الرواية الى استعارات متتالية، وتصير الحكاية خرافة.

هكذا تبدأ «الآيات الشيطانية» لسلمان رشدي. التي أثارت ومازالت تثير الكثير من الجدل، وتحولت الى مؤشر ثقافي خطير، لواقعنا ولعلاقتنا بالعالم، ولنظرة العالم الينا.

أحيطت رواية سلمان رشدي بحجاب كثيف من الضجيج الذي يشبه الصمت. بيعت منها عشرات آلاف النسخ، ولم يقرأها الكثيرون. صارت الرواية الحقيقية هي

* كما نشرت في «ملحق النهار الاسبوعي»، ١٢ كانون أول (ديسمبر)، ١٩٩٢.

مصير الرواية، بينما لم يعر أحد انتباهاً لمصير جبريل فاريشتا وصلاح الدين تشماولاه، ولصراع الظاهر والباطن وللمأساة الكبرى التي تجسدت في الرواية من خلال ذلك الوصف الجحيمي لأوضاع المهاجرين الملونين في بريطانيا.

انقلب الموضوع رأساً على عقب، تحولت الرواية الى بطلة الرواية، وصارت الثقافة المهاجرة هي الموضوع.

ماذا جرى ؟

لماذا تحول كتاب الى رمز، وتحولت الكتابة عن هذا الكتاب الى مؤشر ؟ هل يكمن الجواب في الفتوى التي صدرت باعدام رشدي وردود الفعل عليها، أيجب دراسة هذا العامل داخل السياق الثقافي في المجتمعات العربية والاسلامية ؟

هذا السؤال هو ماحاول صادق جلال العظم الاجابة عنه في دراسته «سلمان رشدي وذهنية التحريم»، المنشورة في العدد الأخير من مجلة «الناقد».

وقبل الاقتراب من موضوعنا، لابد من الاشارة الى ان دراسة من هذا النوع، هي المبرر الحقيقي لصدور المجلات ولنشر المقالات. فالثقافة، حين تتجاهل القضايا الحقيقية وتتلهى بالقشور تحكم على نفسها بالموت. حياة الثقافة مرهونة بقدرتها على مناقشة قضاياها بحرية وجرأة وبلا حدود. وهذا مافعلته دراسة صادق العظم، التي جعلتنا نستعيد مناخات الكتابة التي تتحدى، وأجواء النقاش الصاخب، التي تجعل من الكتابة معرفة وحرية.

صادق العظم، يقرأ رواية رشدي من خلال ردود الفعل عليها، أي حاول ان يقرأ المؤشر الثقافي الذي أثارته وتثيره المواقف المختلفة التي نشرت حول الرواية، النقطة الأهم التي يثيرها، هي موقف اليمين البريطاني التاتشري المعادي لعمل رشدي، والذي جرى تجاهله في وسائل الاعلام، لمصلحة تلك الحملة الهستيرية التي قادتها وسائل الاعلام الغربية ضد الاسلام، في سياق دفاعها الكاذب عن الرواية.

يستعيد العظم في قراءته لقراءات الرواية، العقلانية التي افتقدناها ونحن نعيش أحداث تلك المآسي التي رافقت ردود الفعل الشعبية العنيفة ضد الرواية، فيقوم باخضاع النقد للنقد، ويرسم خلفية المشهد الثقافي الذي دارت فيه المناقشات، ويربط بين نقاش المقدس ونقاش الواقع الاجتماعي الذي أفرز هذا النوع من الخطابات الايديولوجية.

غير ان العظم، يفعل كما فعل دائماً. ففي اندفاعته لادانة الثقافة العربية وتسليط

الضوء على الخلل فيها، يتجاهل مجموعة من النصوص، التي شكلت في فترة الاندفاعة اللاعقلانية لادانة الرواية، شهادة نادرة وشجاعة، لا أعتقد ان القفز فوقها يفيد في شيء. فقد تم تجاهل دراسة نذير العظمة حول «حديث الغرانيق»، وهو مصدر الجدل العنيف حول الرواية، والتي سبق لها وان نشرت في مجلة «الناقد». كما مر مروراً عابراً على كتاب عادل درويش وعماد عبد الرازق «الآيات الشيطانية بين السيف والقلم»، الذي قام بعرض الرواية بشكل جيد، كما أسس للتحليل العلمي الذي وصل اليه صادق العظم في دراسته. كما جرى تجاهل مقالات نشرت في بيروت يومها، وحاولت أن تدافع عن الحرية رغم صعوبات تلك الأيام، التي نذكرها جيداً.

لماذا جرى لرواية رشدي ماجرى ؟

هل صحيح أن السبب الديني هو الخلفية الوحيدة لمأساة الرواية ومأساة الثقافة؟

يمكن هنا أن نقارن قليلاً بين مصير الرواية ومصير كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي». فمما لاشك فيه ان كتاب طه حسين شكل نقداً أكثر عنفاً وفعالية للفكر الديني من النقد الذي تقدمه الرواية، فرواية رشدي هي رواية، أي هي تأليف على الحقيقة، ولا يمكن قراءتها الا بوصفها استعارة. أما كتاب «في الشعر الجاهلي»، فلم يكن استعارة بل على العكس، حاول ازالةالاستعارة عن الحقيقة.

لماذا اكتفي من طه حسين بمحاكمة كتابه ومنعه، وتحولت رواية رشدي الى مأساة دموية.

هل كنا في الثلاثينات أفضل مما نحن عليه في نهاية القرن ؟ أم ماذا ؟

هنا يكمن السؤال الصعب الذي طرحته قضية رشدي، والذي يعرض فكرنا وثقافتنا لامتحان كبير.

أهو مصير الثقافة في عالمنا العربي مع النظام العالمي الجديد.

لقد أشرت مجموعة من الأحداث الكبرى الى التحول الذي يعيشه عالمنا في نهاية القرن. من صلح كامب ديفيد الى حرب لبنان الى ثورة ايران. كأننا نعيش عصر نهاية الأوهام ومواجهة متعددة مع الذات.

الحرب هي بين الأنا والأنا. لم يعد الآخر - الغرب - بعيداً وغريباً. صار جزءاً من النسيج الداخلي ومن الحرب الأهلية. بهذا المعنى كان تهاوي ايديولوجياتنا من القومية الى الماركسية، مؤشراً لدخولنا مرحلة المواجهة العارية مع الذات، وفي هذه المواجهة تتخذ الأشياء أحجاماً غير حقيقية، ويجري اسقاط الوهم على الحقيقة.

في هذه المرحلة تخسر الثقافة لمصلحة الشعائر، وينسحب العقل امام الايمان، وتختلط الأشياء ببعضها، كأن الهزائم تعلن أن لغتها هي لغة اللاعقل، وتؤسس لمنطق الحروب الأهلية التي تتحول الى السمة الغالبة في العالم غير الاوروبي - الاميركي.

تم تحويل رواية «الآيات الشيطانية»، الى خزانة سحرية، يخرج منها الماضي ليعلن سيادته على الحاضر، وتم الغاء الأدب عبر تضخيم دوره وتحويله الى مايشبه الورم، فالرواية في النهاية هي مجرد رواية، ويجب أن تقرأ كذلك، أما حين تتعذر قراءتها وتصبح رمزاً، فهذا لا يعني أن الأدب قد اكتسب أهمية كبرى، بل على العكس، يعني أن موت المجتمع يلغي النقاش. ويحيل النص الأدبي الى وهم المعنى ووهن العقل.

تخبرنا الرواية عن مأساة رجلين، وعن الطبيعة الدرامية للعلاقة بين الشرق والغرب.

نقرأ ماكتب عن الرواية وماجرى لها، فننسى مأساة الرجلين ولا تبرز أمامنا سوى مأساة الكاتب، ومآسي الضحايا الذين ماتوا في تظاهرات الاحتجاج على الكتاب.

كأن الرواية كانت اختصاراً للمشهد الصومالي، كما بدأ منذ أيام قليلة. صور للمجاعة التي تفترس الأطفال، وللجنود المارينزيين الذين يأتون الى القرن الافريقي لانقاذ الأطفال واحكام الطوق على النفط العربي.

صورة هي المأساة.

ففي المأساة على البطل أن يختار بين مصيرين مأساويين، كلاهما مرّ. هنا يقوم المصيران المأساويان بتطويقنا، ولا أبطال، الأبطال الذين يختارون ماتوا أو اندثروا. ونحن نتفرج على هذا العالم الذي يتحول الى ملعب للسيطرة الاميركية، ولا نقول شيئاً.

هكذا تتم الهزائم.

الهزيمة هي ان تفقد اللغة، ان تصبح لغة الاعتراض مضحكة وغير ممكنة. ان تجد نفسك عارياً بدون كلمات.

هذا ما يجري اليوم في عالمنا الثالث، وهذا هو الأدب العالمي الذي يبشرونا به، ان نفقد كلماتنا ولا يبقى أمامنا سوى الخرافة والوهم.

مأساة الكاتب تشبه مأساة بطله صلاح الدين تشمشاولاه الذي قلّد جميع الأصوات كي ينسى صوته، ليكتشف في النهاية ان صوته الذي نسيه هو صوته وأنه وحيد ومعزول، وفي بلاد غريبة.

وفي النهاية، وجد رشدي نفسه وحيداً، لا يحميه اعداؤه، ولا تحميه لغته، صارت روايته لاجئة في النسيان، لأن مكانها أزيح بفعل تداخل عاملي انحطاط الشرق وجنون الغرب وتوحشه، وتحولت من رواية الى حكاية لم يستمع أحد اليها.

نعود الى الموضوع

والموضوع كما طرحته دراسة صادق العظم، لم يكن دفاعاً عن رشدي، بل كان دفاعاً عن العقل.

الدفاع عن العقل والمعرفة هو المهمة الأولى حتى لا أقول الوحيدة للكتابة. وفي استعادة القدرة على التفكير بعقلانية، تعود الحرية بوصفها الهدف الأول والأسمى، ونكتشف من جديد اننا ونحن نخوض في وحل التاريخ نكتشف أسماءنا من جديد ونعطي لهذه الفوضى الكونية التي تؤسسها الرأسمالية المتوحشة معنى المقاومة ومعنى المدى الانساني.

نزعة التعالم*

رضوان السيد

مشكلة العرب والمسلمين في نظر صادق جلال العظم في كتابه الأخير : «ذهنية التحريم : سلمان رشدي وحقيقة الأدب» انهم لا يعرفون «حقيقة الأدب» ، ولا يعرفون ان الحكام والمتسلطين تلاعبوا بالمقدسات قديماً . ويرجع ذلك الى «تخلفهم الذاتي» مما سهّل ان يخدعوا عن «حقائق» سلمان رشدي الأديب التحرري ، فلا يلتفتوا الى «المقاصد» الإستراتيجية لرشدي ، ولا الى «الحقائق» التي عرضها المؤرخ الكبير الآخر سليمان بشير في كتابه : «مقدمة في التاريخ الآخر» . يسوغ ماكتبه رشدي في «الآيات الشيطانية» انه يكتب رواية وأدباً، لا تاريخاً . ثم انه حتى بمقاييس التاريخ ، فان «قصة الغرانيق» تقول ماقاله رشدي وزيادة . ولكي توضع الأمور في نصابها ، فإن العظم الفاهم للأدب والتاريخ وللصراع مع الامبريالية جاء في الفصل الأخير والأطول من كتابه ليوضح للعرب والمسلمين كم كانوا متخلفين وكم ضحك عليهم اليمين الجديد فثوّرهم على رشدي بينما كان عليهم ان يحيّوه ويرحبوا بروايته الروائية لتاريخهم الأول. لذلك قص عليهم تعليماً لهم لوجه الحقيقة وحقيقة الأدب والتاريخ، وقائع ضلالهم،

* كما نشرت في صحيفة «الحياة» ، ٢ نيسان (ابريل) ١٩٩٣ .

وكيف اقتيدوا كيداً واستغفالاً الى مصيدة الهياج واستصدار الفتاوى ضد رشدي والحكم عليه بالموت . أراد العظم اذن ان يفهم أن المسألة في أفقها الأوسع بعيداً عن المقدّس والمدنّس ، وعن التغرير والتبرير . لكنه شأنه في كتابيه السابقين : «دفاعاً عن المادية والتاريخ» و«نقد الفكر الديني» وقع في مانعاه على الآخرين ، اي في التغرير والتبرير ، وخضع لنزعة التعالم والإعلان . فهو يعرف كما اعرف ان الموضة في الغربين الأوروبي والأميركي اليوم الحملة على الإسلام بإسم الأصولية ، وعلى العرب بإسم الإسلام . وتنال هذه الحملة أول ماتنال من الأقليات الإسلامية المتناثرة في عوالم الغرب . ولذا فقد فهموا - محقين أو غير محقين - ان النيل من المرحلة التأسيسة للإسلام وشخص النبي ، نيل من احترامهم لأنفسهم من جانب واحد منهم ، ومشاركة في الحملة على انسانيتهم ، ودينيتهم . أما الفتاوى ووجوه السخط في العالمين العربي والإسلامي فحواش على هذه الواقعة ، وتتصل بالسياق نفسه : سياق الإختلال الشديد للعلاقة مع الغرب لمصلحة هذا الأخير . فالمسألة ليست مسألة وعي مغلوط يحتاج الى تصحيح وتقرير ، ولا مسألة تخلف يحتاج الى جدلية للإيقاظ والتحرير . لقد سبق للكاتب صادق جلال العظم أن نعى على ادوارد سعيد وبغير حق ، قوله في كتابه «الإستشراق» بالجواهر الثابتة للثقافات والأديان والأحداث . لكنه هنا يقع من جديد في ما نعاه عليه عندما ينصرف ، استناداً الى لا تاريخية سليمان بشير وغيره الى ايضاح «حقائق» النص القرآني والإسلام بطريقة الجواهر الثابتة عينها . أي هي «السيرورة» التاريخية والجدلية في العودة الى «مرويات» النهج الخارجي في تأمل النص التي تمس بطنه بنية ذاك النص؟ وأين هو التاريخ في الزعم ان الأمويين صنعوا كل شيء النص والأمة والدولة والتاريخ ؟ وكيف يسلّم المسلمون قاطبة بهذا النص وذاك التاريخ على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم مادامت «مرويات» بشير والعظم على هذا القدر من التاريخية ؟ وكل ذلك لإيضاح حقيقة الأدب والتاريخ لهم ، واخراجهم من اسطوريتهم وتخلفهم ؟

لا علة لصنيع العظم هذا ، الصنيع غير العلمي وغير التاريخي غير نزعتي التعالم والإعلان . ان المُجدي في مثل «الحالة» التي نحن فيها وعليها لا التربيت على الذات ، ولا جلدها ، بل وضع الأمور في سياقها ، وتحليل وجوه اختلال العلائق في عالم اليوم ، وآثار هذا الإختلال فينا وعلينا . أما ماجترحه العظم فليس غير جلد للذات ، بعد اخراجه نفسه من الأمة كلها : ألم يعظنا بالطريقة نفسها في اعلانه الآخر: نقد الفكر الديني ؟

دفاعاً عن سلمان رشدي أم صادق العظم* ؟

محمد الموسوي

«ذهنية التحريم» كتاب لصادق العظم صادر عن دار «الناقد» وضعه بشكل أساسي للدفا ع عن سلمان رشدي مؤلف كتاب «آيات شيطانية» ، وهو يتناول إضافة الى هذا الموضوع ، موضوعات جانبية أخرى عبارة عن هجومات مركزة على مفكرين وشعراء عرب منهم صاحب كتاب الاستشراق ادوار السعيد ، والشاعر اللبناني علي أحمد سعيد المعروف باسم «ادونيس» .

وقبل عرض رأي الموقف في موضوع سلمان رشدي ، لابد من عرض ملخص لرأي المؤلف في كتاب ادوار السعيد حول الاستشراق ، حيث يتهم الأخير بالوقوع على نفس أرضية الغرب في نظرته للآخر العربي و «العالم ثالثي» حين يحاول تشريح الخلفية المفهومية لفكر الكاتب ، ليصل في نهاية مناقشته لمادة الكتاب الى ان ادوار السعيد عميل اميركي حاول من خلال بعض النصوص الواردة حول علاقة الإستشراق الاميركي بالقضايا العربية والفلسطينية تحديداً بتصويب وجهة النظر الاميركية حول فهم العرب ، كون الفهم الصحيح لهم من قبل الاميركي يسهل تحسين طريقة استتباعهم .

---

* كما نشرت في مجلة «العهد» التابعة لحزب الله في لبنان ، ١٦ / ٧ / ١٩٩٣ ، ص ٢٠ .

ويشنّ المؤلف هجوماً مماثلاً على الشاعر ادونيس ، مستعملاً عبارات التقريع حيث يصوّر مايعتبره تناقضاً كبيراً بين أفكاره ومنطلقاته التي نزعت القيمة عن أفكاره بسبب التبدل السريع في الانتماءات ، واستبداله الخلفية النظرية لمعالجاته الأدبية مراراً ، ومن دون فاصل زمني يستدعيه .

ويدخل المؤلف فيما بعد الى نقاش موضوع كتاب سلمان رشدي «آيات شيطانية»، فبدأ بالتعرض للنقاد العرب والأجانب الذين وافقوا وجهة نظر الامام الخميني في انه تعرض للمقدسات الاسلامية وجعلها مادة للهزل والتسفيه .

وجهد المؤلف خلال ١٨٦ صفحة مخصصة للدفاع عن سلمان رشدي ، لإبراز القيمة الحضارية لكتاب «آيات شيطانية» ورهافة حس المؤلف ودقة استيعابه لأديان وعادات وتقاليد المجتمعات الشرقية والهندية تحديداً ، والاوروبية – الانكليزية على وجه الخصوص .

ويدافع المؤلف عن سفاهة النصوص الواردة في «آيات شيطانية» ويعتبرها طريقة متطورة في تناول المقدسات التي تحولت الى معوقات تاريخية ، تمنع تطور المجتمعات ، وتأسرها في اطر مفهومية ، تجعل من دينامية حركتها عملية دوران حول الذات .

ويدافع المؤلف عن تناول سلمان رشدي الساخر للنبي محمد (ص) ولبعض أصحابه ، اضافة الى الملاك جبريل (ع) معتبراً ان هذا النوع من الروايات له أسانيده المقررة في كتب التاريخ الاسلامية ومنها تاريخ الطبري الذي يروي قصة نزول الوحي ، والحوار الذي دار بين جبريل والنبي محمد (ص) حول الايات التي تتحدث عن اللات والعزى ومناة ، وهي أصنام دعا المشركون النبي (ص) للإعتراف بها مقابل اعترافهم برب محمد .

وتبرز النزعة الماركسية واضحة في جميع فصول كتاب المؤلف الذي يستند اليها في هجومه على المقدس الديني ، وهو يسعى من خلال دفاعه عن مؤلف آيات شيطانية الى أن يدافع عن نفسه ، لأنه قام بعمل شبيه ، انما بطريقة أكاديمية حين أصدر مؤلفه الأول تحت عنوان «نقد الفكر الديني» .

ويلاحظ بوضوح أن المؤلف يسعى الى اسقاط استنتاجات مركبة لم يقصدها مؤلف آيات شيطانية على بنية النصوص المروية في الآيات الشيطانية . وهو بذلك يحاول أن يحوّل السفاهة الموجودة في الرواية الشيطانية الى حالة ابداعية لها أصولها وتقنياتها وأهدافها غير البعيدة عن أعمال مؤلفين مشابهين سبق أن واجهوا النقد

نفسه، الذي تعرض له رشدي . وهو في نهاية تحليله يعتبر أن مثل هذه المؤلفات تتحول مع الوقت ، الى عناصر دفع باتجاه تغييرات نوعية في بنية المعتقدات الشعبية ومرجعٍ لاستلهام روح التطور والرقي .

وينبش المؤلف كل المشابهات لمروية رشدي ويضعها في سلسلة واحدة ليحاول ابراز حجم تأليفي كمّي مقابل مجموع تأليفي ومعتقدي كبير ، والهدف طبعاً هو جعل هذه الحالات الشاذة من المرويات ، نماذج نوعية ، مقابل العدد الكمي من المؤلفات للشخصيات الأخرى ، حتى انه لايتورع عن ايراد نص للامام الخميني (قده) ليثبت ان استعمال المفردات التي تتناول مفردات منكرة كـ «الخمرة» و «الحانة» ، وغيرها مما يُقصد منها ترميز معاني أخرى ، لم يحصَل عند رشدي فقط ، بل هو حصل عند صاحب فتوى اعدامه أيضاً ، متجاهلاً عن عمد ان اللغة والمصطلحات العرفانية التي يكتب بها الامام نصوصه لا تقارب في حال من الأحوال المرويات الخرافية كالرواية الشيطانية .

وحين يدافع صادق جلال العظم عن الآيات الشيطانية نعرف تماماً ان خلفية هذا الدفاع تكمن في عدائه للدين عموماً وللإسلام بشكل خاص . وهو حين يجهد في ابراز فرادة صاحب الرواية الشيطانية ، فانه يحاول بشكل أو بآخر ، الاحتجاج على العزلة التي يعاني منها، جراء فشله في إيصال أي فكرة من أفكاره الملحدة ، طيلة السنوات التي قضاها في الهجوم على الدين وعلى معتقدات المجتمعات التي ينتمي اليها جسداً ، دون أن يلامس روحها وجوهرها .

وهو يدافع عن دنس الرواية الشيطانية ليبرر بالوجه الآخر للموضوع اتهاماً للماركسية بعدم قدرتها على استيعاب آلية المجتمعات وحركتها الداخلية وعلاقتها بالخارج . وهو يسعى لتشييء المجتمعات كما فعل ماركس ، محاولاً تجميل أفكاره بإضفائه الصفات العلمية والتطويرية والتحديثية عليها ، وما الى ذلك من مفردات تظهره رائداً ومتنوراً في محيط «ظلامي وسلفي متخلف» .

ان مأزق صادق جلال العظم هو نفسه مأزق رشدي الذي تنكّر لأصوله وسخر منها، وهو حين يحاول تسويق رشدي وروايته بالدفاع عنها ، انما يدافع في الوقت نفسه عن عزلته ، ويشن هجوماً حاقداً على الذين رفضوه وفكره في محيط يعتبر ان المقدس أساس تركيب المفاهيم ، وأصل حركة المجتمع الذي لا يريد أن يعترف به مكابرة ومسايرة لفكر تداعى على منابعه ، ولن يكون هو سوى شخصية مرمية على الأطراف أو صدى لصوت خفت وأخرسته سطوة الحقيقة الدامغة .

صادق جلال العظم وذهنية التحريم*

الدكتور خليل الشيخ

صدر هذا الكتاب «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب» عن دار الناقد في أواخر سنة ١٩٩٢م، أما دار النشر فهي تلك الدار التي تصدر عنها المجلة الأدبية المعروفة «الناقد» التي يرى فيها الكثيرون امتداداً على نحو أو آخر لتلك الروح التي أثارتها مجلة «شعر» التي أصدرها يوسف الخال في أواخر الخمسينات، وأما المؤلف فأستاذ للفلسفة عمل في غير جامعة من الجامعات في الوطن العربي، وهو يعمل حالياً في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية.

لقد دخل صادق العظم بوابة الشهرة عبر العديد من الكتابات السجالية، ربما يكون «نقد الفكر الديني» من أكثرها شهرة وحضوراً لدى القراء بما أثاره من قضايا وردود فعل وما تمخض عنه من أجواء تشبه تلك الأجواء لتي أثارها صدور «في الشعر الجاهلي» لطه حسين.

ينقسم الكتاب إلى أقسام ثلاثة، أما القسم الأول فيختص بمناقشة إحدى القضايا التي شغلت الفكر العربي منذ بداية الاحتكاك مع الغرب وهي مسألة الاستشراق.

---

* كما نشرت في صحيفة «الرأي» الأردنية، ٥ شباط (فبراير) ١٩٩٣.

يتناول صادق العظم هذه المسألة في ضوء كتاب ادوارد سعيد الصادر سنة ١٩٧٨م. بعنوان «الاستشراق» وقد ملأ هذا الكتاب الدنيا وشغل الناس بالنظر إلى منهجيته الدقيقة وطروحاته المتميزة، علاوة على كونه يطرح القضية في الغرب الذي يحتضن ويرعى مؤسسة الاستشراق.

أما القسم الثاني فلا يمثل قضية بعينها بقدر ما يشكل مجموعة من المقالات المنشورة بين ١٩٨١ و١٩٨٧م، تتناول عدداً من الأمور الثقافية والسياسية كالغزو الثقافي، والرئاسة الأمريكية والحكام العرب وقضية التخلف... الخ.

أما القسم الثالث فهو أكثر أقسام الكتاب جدة وإثارة، وهو يدور حول سلمان رشدي وروايته الشهيرة «آيات شيطانية» وهي رواية ملأت الدنيا هي الأخرى وشغلت الناس وترجمت إلى شتى لغات الأرض وأدخلت صاحبها في عداد المشاهير والأثرياء، وإن كانت الكثرة الكثيرة التي انشغلت بهذا العمل لم تقرأه.

وإذا كان القسم الأول والثاني قد نشرا من قبل، فإن القسم الثالث الذي ينشر للمرة الأولى، يحتل مكانة متميزة من الكتاب، حتى ليدور العنوان الرئيسي والفرعي حوله. وهو عنوان مستمد من أجواء الرواية وما رافق صدورها عربياً وأوروبياً من حوار هادئ أو صاخب.

يجمع الكتاب إذن بين ظاهرتين معقدتين، فيهما من التداخل والانفصال ما فيهما، أما الاستشراق فهو حركة نامية يعتبرها ادوارد سعيد مرحلة متقدمة من مراحل الاستعمار، لأن الجانب المعرفي فيها يوظف لخدمة السياسي، رضي المستشرق بذلك أم غضب. أما الرواية، وهي تنتمي إلى أدب أولئك المهاجرين الذين أتوا من العالم الثالث، ليصبحوا لسبب أو لآخر غير قادرين على التعبير عن هويتهم إلا ضمن اللغة الجديدة وما يمثله نظامها من أبعاد حضارية، أقول إن الرواية عمل فني تخييلي تستمد مادتها من معطيات دينية وتراثية وثقافية متنوعة، تشكل الروايات الإسلامية لحمتها وسداها، بعد أن يعيد الكاتب خلطها والنظر فيها من زاوية تسلب عنها القداسة تماماً. ولما كانت الانجليزية لغة الرواية، وهذا يسري على رواياته الأخرى فإن أعمال رشدي تجمع صفتين أساسيتين:

أولاً: تعيد هذه الأعمال قراءة الموروث الديني في ضوء معطيات الحضارة الغربية وتستخدم تقنية روائية متقدمة في تقديمه وعرضه جعلت صادق العظم يقارن بين سلمان رشدي وبين جيمس جويس مقارنة طويلة (أنظر ص٣٥٥ وما بعدها).

ثانياً: من الصعب أن يقال إن هذه الرواية تتوجه إلى أبناء العالم الثالث، فضلاً

عن مواطنيه الأصليين، لأن الرواية مكتوبة ومنشورة في انجلترا، ولغتها هي الانجليزية الأدبية العالية، فهي من هذا الباب تدخل في النسق الأوروبي ظاهرياً، وإن كانت تظل مثل غيرها من الأعمال التي يكتبها هؤلاء المهاجرون، واقعة بين كرسيين!

وليس جمع الظاهرتين في قرن (بفتح القاف والراء) غريباً على صادق العظم، فقد اعتاد العظم أن يختار أكثر القضايا خلافية وحرارة واشتعالاً ليتناولها، فعل ذلك في «نقد الفكر الديني» و«نقد فكر المقاومة» و«الحب والحب العذري» وفي دفاعه عن المادية والتاريخ، وها هو ذا يفعله في هذا الكتاب الأنيق الطباعة والإخراج.

لهذا لا يختلف أسلوب العظم ومنهجه في تناول تلك الظواهر التي أشرت إليها، وهو أقرب إلى المناظرة منه إلى أسلوب البحث الهادئ أما طريقة العرض فهي أقرب إلى المحامي الذي يدافع عن الفكرة التي يتبناها سلفاً عبر عرضها من جانبها القوي الذي يقود إلى إضعاف آراء الخصوم ومواقفهم وشهاداتهم أو عرضها من جانبها الضعيف بغية إسقاطها.

وهذه البحوث وفية للمنهج الذي ارتضته فهي لا تشكو من فقر في الاطلاع على المادة المدروسة، غير أنها تقوم بتوجيهها في ضوء فكرة مسبقة. لهذا فإن هذه البحوث ـ المناظرات على ما فيها من جراءة ووضوح تظل تشكو من خطر التجاوز والتخطي، أعني أنه يصعب الإفادة منها إلا لقراءتها من الزاوية التي أثارتها، لتلتقي بذلك مع الكثير من الدراسات التي بدأت بإثارة ضجة كبرى ثم غلفها النسيان.

ويخيل إلي أن ذلك مرتبط بأمرين:

أولاً: إن صادق العظم في كتاباته الموما إليها، أو في كثير منها على الأدق، كان بمثابة ردة الفعل ولم يكن يمثل الموقف. صحيح أن ردة الفعل هذه ليست انفعالية غير أنها تظل مرتبطة بالموقف الذي أثارها محكومة بالآنية على صعيد الحضور والبقاء.

ثانياً: إن صادق العظم ظل يناقش القضايا الخلافية بروح استعراضية تحرص على الإثارة وسيلة لكسب القضية والجمهور، فإن لم يكن فلا أقل من إرباك القاضي أو إدهاش الجمهور.

سأقف فيما يلي عند أبرز قضيتين في الكتاب.

لم يكن صادق العظم أول من ناقش كتاب ادوارد سعيد، فقد حظي الكتاب بمناقشة وتحليل واسعين شارك فيهما الكثير من المستشرقين من أمثال: مكسيم رودنسون في فرنسا، شتيفان فيلد في ألمانيا، وبرنارد لويس في الولايات المتحدة. وإذا كانت قراءة رودنسون للكتاب قد تمت بقدر كبير من التعاطف، وقراءة شتيفان فيلد

قد تمت على نحو موضوعي، فإن قراءة برنارد لويس كانت قراءة من شبت النار في ثيابه نظراً لمنطلقاته الصهيونية التي يجاهر بها ويدافع عنها.

أما صادق العظم فقد حاول أن يقرأ هذه الظاهرة، في ضوء الكتاب المذكور، قراءة لا تقود إلى قراءة الآخر الذي يحتل الكتاب من منظور نقدي، بل تقود إلى قراءة الذات، وقد خلص العظم بذكاء وتتبع واع إلى نقطتين مفصليتين في الكتاب هما طبيعة النظرة الاستشراقية وإيمانها بالطبائع الثابتة، فالإسلام في نظر المؤسسة الاستشراقية كيان كلي متجانس ومتماسك وهو متخلف، كما يرون، بسبب خلل في جوهره غير قابل للتغير والتطور. وأما الثاني فهو الإيمان بتفوق الحضارة الغربية ودونية الشرق. وقد قاد ذلك كله صادق العظم إلى قراءة موقف الفكر العربي الحديث من الغرب وخلص إلى أن الشرق العربي هو الآخر، مع تحفظي الكامل على المصطلحين وطبيعة استخدامهما هنا، وهو استخدام يجري على ما تعارف عليه الناس في الاصطلاح، أقول خلص إلى أن الشرق العربي يعاني من الاستشراق المعكوس في نظرته إلى الغرب، وفي نظراته إلى الذات. وقام العظم، بقراءة انتقائية ذكية لبعض مواقف المفكرين القوميين من أمثال جورج صدقني، حسن عباس، اسماعيل عرفي، فيما يتعلق باللغة العربية، ولبعض مواقف الباحثين من أمثال صالح بشير، رضوان السيد، محجوب عمر، ووجيه كوثراني فيما يخص علاقة الذات القومية بالآخر. ثم كانت وقفته الطويلة عند أدونيس الذي رأى في مواقفه آنذاك تحولاً ليكون من دعاة الاستشراق الإسلاماني المعكوس (ص٦٧). وقد قاد موقفه من أدونيس إلى معركة أدبية مهمة، حيث رد أدونيس على حديث العظم بمقالة سماها «العقل المعتقل» نشرها في مواقف سنة ١٩٨١م، وأخرى بعنوان «جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم» وناقش العظم آراء أدونيس وزاد بأن نشر نصوص أدونيس كاملة وهو أمر جميل. ولست أريد أن أخوض في تفصيلات هذه المعركة على ما فيها من أهمية، غير أنني أود أن أشير إلى ما سبق أن قيل حول الطبيعة الاستعراضية لمثل هذه الكتابة، التي قادت إلى الانصراف عن الكتاب ومناقشته إلى قراءة قضايا أخرى، ليس ادوارد سعيد مسؤولاً عن وجودها، بالتأكيد، على أن ما لم ينبه له صادق العظم هو أن نظرتنا إلى الغرب، لم تخلق علماً أو منهجاً يقرأ الآخر، ويقود المؤسسات السياسية العربية نحو آفاق محددة في التعامل. بقدر ما هي وليدة الصراع مع الغرب، وثمرة من ثمرات الفشل في مواجهته، صحيح أن هذا قد يقود إلى شيء من التشابه في الظاهرة، ولكنه سيقود إلى الكثير من الاختلافات سواء في بواعثها أو في نتائجها.

غير أن هذا لا يعني أن نقاش العظم للكتاب كان لوناً من «المماحكة» فقد استطاع العظم أن يلتقط الكثير من الأمور الجوهرية، ولعل وقفته عند علاقة ماركس بالاستشراق (ص٤٢ وما بعدها) وإعجاب ادوارد سعيد بتحليلات ماسينيون للإسلام (ص٢٩ وما بعدها) إضافة إلى موقف ادوارد سعيد من تبعية العالم العربي للولايات المتحدة (ص٤٧ وما بعدها) وهي قضايا دقيقة ويشكل بعضها ثغرة في الرؤية الكلية لنظرية ادوارد سعيد، غير أنها كما قلت تجيء في سياق استعراضي يتعمد الإبهار فتضيع الأبعاد الأساسية في الظاهرة، وينصرف القارئ نحو الأبعاد التفصيلية ويستوي بعد ذلك أن تكون علاقتها بالظاهرة قوية أو ضعيفة.

ينقسم حديث العظم عن «آيات شيطانية» إلى قسمين

الأول يتناول العمل الأدبي عربياً وتاريخياً والثاني يتناولها أوروبياً وأدبياً، وهو تقسيم يدل تبعاً لنظريات الأدب المقارن، إن البحث يقع في عالم الدراسات التي تعنى بالتلقي ومشكلاته، وقد كان من الغريب أن يبدأ العظم هذا الفصل في بحث تلقي الرواية في الإطار العربي الإسلامي، لأن الأصل أن يبدأ بتحليلها وبتفكيك عناصرها الروائية بغية إيضاح تجليات هذا التلقي. وإذا كان العظم لا يفعل ذلك، فهو لا يعرض عن الأمر مصادفة. إذ تحكمه مرة أخرى النزعة الاستعراضية التي تتغيا الإبهار وإخضاع قدرة القارئ على المحاكمة والتحليل لرؤيته ومنهجه.

ولعل من الحق أن يقال إن العظم كان على حق في الكثير من القضايا التي أخذها على نقاد الرواية وهي تتلخص:

١ـ التعليق على كتاب لم يقرأوه معتمدين على تلخيصات تتفاوت من حيث الشمول والدقة والإحاطة.

٢ـ قراءة الرواية على اعتبار أنها كتاب تاريخي أو فقهي، يتضمن حقائق ينبغي تصحيح ما ورد فيها من أخطاء.

٣ـ اعتبار العمل، كونه قد صدر في الغرب، يمثل وجهة نظر الغرب في الإسلام.

وإذا كان ذكر هذه الأمور لا يتطلب الكثير من الإثباتات (عدا النقطة الثالثة) فقد أفاض العظم في الاستشهادات والاستطرادات، غير أن أكثر ما يمكن للدارس أن يستغربه هو استعارة العظم لنص الجاحظ الذي يقول «إن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة... وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال». (ص٢٣٤). ليرد بذلك على من علق على الرواية دون قراءتها، إن هذا القول يوقع العظم فيما يلي:

١ـ الإيمان بنظرية الطبائع الثابتة للشعوب وسحبها على الأفراد وهي نظرية حاول العظم أن يهدمها وأن يبين زيفها عندنا، كما بينها سعيد عند الغربيين.

٢ـ إن الجاحظ يتحدث عن الخطابة وهي فن أدبي، وقد كان أبو عثمان يقارن بين مواقف الأمم من هذا الفن، من غير أن تحمل مقارنته لوناً من التعميم على أنشطتها الفكرية كلها.

٣ـ الميل إلى الاستعراض والإبهار، وهو واضح كذلك في الصفحات (٢٣٨-٢٤٤) التي يتحول فيها العظم إلى معلم يبين للناس معنى الفن وعلاقته بالصدق والكذب، مثلما يتحدث عن التراث العربي واحتوائه على الكثير من الفحش، وتجيء عملية الاقتباس من «يا طالع الشجرة» لتوفيق الحكيم في الإطار نفسه.

أما الوقائع الأخرى التي يذكرها، فهي مهمة لأنها تضيء خلفية المؤلف، وعلاقاته وتلقي الضوء على فكره السياسي وإن كانت تأتي متأخرة.

أما الفصل الذي يعالج تلقي الرواية على الصعيد الأوروبي فيفرق العظم بين الموقف الإعلامي الغربي وبين الموقف النقدي الغربي، فإذا كانت الرواية وصاحبها قد كانا من الموضوعات الساخنة للإعلام فإن الرواية لم تحظ بالتحليلات النقدية في الغرب، ويخيل إلي أن روايات رشدي الأخرى، ومثلها الأعمال الأدبية التي يكتبها الأدباء المهاجرون تعاني من هذا المأزق، ويحاول صادق العظم أن يقرأ هذا العمل ضمن دائرة التأثيرات الغربية فيه، مع أنه حاول أن يقرأ العمل في الفصل الذي سبقه من منظور فقهي هو الآخر. وكانت اقتباساته من الطبري، والبلاذري، أو من مصادر ثانوية أخرى تجيء لتبرير ما عمله رشدي، وهو الإقناع عن طريق المماثلة وهذا العمل لا يخرج العظم عن دائرة أولئك الذين انتقدهم والفرق بينه وبينهم يكمن في أنهم يهاجمون ويتلمسون الروايات والحجج لتفنيد الرواية وهو يتلمس الروايات والآراء لتأكيد ما في الرواية، أو لتبريره، بغض النظر عن مدى التوفيق في فهم الرواية أو تصحيحها، في الفصل الثاني يجري مقارنة بين العمل وبين أعمال فرانسوا رابيرليه وأعمال جيمس جويس (٣٤٣-٣٧٢).

وهي مقارنة تتلمس الخصائص الكبرى في رواية رشدي، أعني الخصائص الفنية وتحاول أن تردها إلى آداب الرجلين، وليس من شك في أن العظم يسجل دفاعاً حاراً عن هذه الرواية، ويسعى لكي يؤكد براءتها مما نسبه إليه نقادها من غير قراءة أو تحليل.

غير أن العظم الذي حاول أن يتلمس خصائص الرواية، وميلها إلى السخرية

والتضخيم والتجسيم، لم يتساءل عن طبيعة الجمهور الذي كان في ذهن رشدي وهو يكتب هذا العمل المعقد على الصعيد الفني. هل كان يكتب لمواطنيه الهنود؟ وكيف سيفعل وهم عاجزون عن قراءة العمل بالنظر لما ينطوي عليه من بنى ثقافية معقدة تجيء في إطار فني يتشابه مع أكثر الروايات في العالم تعقيداً وغموضاً. لقد كان رشدي وهو يكتب، يتوجه لجمهور غربي، حتى وهو يثور على مؤسسات هذا الجمهور الغربي ويرفضها ويكشف ما تعنيه من عنصرية وعجز.

ولعل هذا الأمر يصادر الكثير من حديث العظم عن رسالة هذا العمل الفني، ويجعل تحليلاته للنص دفاعاً عن قضية خاسرة.

قد يشاركه كثيرون في الدفاع عن الحرية، والديمقراطية، وقد يشاركه كثيرون في تحليلاته للكشف عن بواعث إثارة الموضوع على الصعيد العالمي. غير أن تحليلاته للرواية لا تكشف عن رغبة جادة لها في حمل تلك القضايا التي يدافع عنها العظم.

إن المرء ليحار حقاً في فهم صادق العظم على صعيد البواعث والرؤية. فهو في قراءته لكتاب ادوارد سعيد، يرتد إلى الذات العربية وينصرف عن كتاب، شكل الحوار حوله في الغرب نقطة متميزة، وهو في ارتداده هذا يمعن في تبيان الظواهر السلبية فيها، وهو في قراءته لكتاب سلمان رشدي، يرتد إلى الذات العربية الإسلامية ويكاد ينصرف عن الكتاب، الذي أثار ضجة لا يستحقها، إن من حق العظم أن يفعل ذلك. ولكن أليس من واجبه، أن يقرأ الآخر بالمنظور ذاته؟

بين صادق العظم وسلمان رشدي*

فاضل الربيعي

نشر الكاتب العربي الطليعي د. صادق جلال العظم، مؤخراً في مجلة «الناقد» (لندن) دراسته الجديدة والمثيرة عن رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية». الدراسة التي صدرت في كتاب عن دار الريس، لا تتصدى في الواقع، لهذه الرواية إلا من زاوية صلتها بالنقد الذي سلط عليها، وهذه واحدة من المناسبات القليلة ـ ولكن الضرورية ـ التي يمكن فيها النظر إلى ثقافتنا العربية المعاصرة، على أنها تتضمن الكثير من عناصر الفضيحة.

يجرد صادق العظم، معظم الكتابات التي ظهرت تعليقاً على رواية سلمان رشدي، في الصحف والدوريات العربية، من صلتها النقدية المزعومة بهذا العمل، ويدقق في الأفكار والآراء التي قيلت بشأنها، فيلاحظ، أن ثقافتنا العربية المعاصرة، قد تورطت ـ بوعي من كتابها أو بدون وعي ـ في تقييم عمل يتسم في واقع الأمر، بأقصى قدر من العداء للغرب. ومصدر هذه الورطة كما يتجلى في دراسة العظم، في كون الذين تصدوا للرواية، كرروا على بعضهم البعض، الأفكار المسبقة دون أدنى عناء، أو مشقة في

* كما نشرت في مجلة «الشاهد»، عدد ٩٠-٩١، شباط (فبراير) ١٩٩٣.

قراءة الرواية، حتى مجرد قراءة. ويقدم الكاتب خلاصة مدهشة، لا بالفكرة الخاطئة والمضللة عن الرواية وكاتبها، وإنما أيضاً عن نوع وطبيعة الفكر السائد، الذي صور الرواية على أنها جريمة بحق الإسلام، وعلى أن الكاتب مجرم ومارق.

واقع الحال، كما يكشفه العظم، مخالف تماماً لمثل هذه المُسلّمة، التي رسخها الفكر الثقافي الاستبدادي العربي في وعينا، فعدا عن أن الرواية لم تقرأ قراءة نقدية رصينة، تمكن نقادها من إصدار حكم موضوعي، فإن ما كتب تحاشى النظر إلى حقيقة الموضوعات التي أثارتها الرواية. لقد انساق الجميع وراء الفكرة الرائجة وحسب!

يلاحظ صادق العظم، أن ثمة مشكلات كثيرة، يثيرها النقد الموجه لرواية سلمان رشدي عربياً.

تتمثل المشكلة الأولى في تورط الثقافة العربية، في الهجوم على كتاب لم يقرأ، اتهم بأنه عمل «استشراقي» ومعادٍ للشرق والإسلام. وفي هذا الجانب يعرض العظم قائمة بعدد كبير من الكتاب الذين تورطوا في الهجوم على الكتاب دون التعرف عليه.

وتتمثل المشكلة الثانية، في أن الثقافة العربية المعاصرة، عاملت سلمان رشدي (وبالتالي روايته) على أنه مؤرخ ولم تعامله كروائي، وعلى هذا الأساس، هاجمت تزييفه «للحقائق التاريخية والتشويه والتزوير والخروج على الصدق وتحدي منطق العقل». وهذا ما يكشف دون مراء، وجود مفهوم متخلف للأدب، لا ينظر لحقائق الرواية بوصفها التصوير الأدبي للتاريخ، بل على أساس أنها هي التاريخ، وفي هذا الصدد يورد العظم أمثلة دقيقة من التراث العربي القديم تبيّن بوضوح، أن ظاهرة (نقد المقدس) هي ظاهرة مشهودة في التاريخ الأدبي للعرب، وأن الأمر برمته لا ينطوي على بدعة.

أما المشكلة الثالثة، فتتمثل في أن ثقافتنا العربية المعاصرة اتهمت مؤلف الرواية بالولاء للغرب، وأن الغرب تبنى هذه الرواية بالذات في إطار الهجوم على الإسلام، بينما تقول الوقائع الحقيقية إن الغرب، والإعلام الغربي نسبياً، عاملا الرواية بمنتهى القسوة ورأى ساسة غربيون كبار فيها، عملاً يتسم بالعداء وعدم الوفاء وهجوماً لا مبرر له على حضارة الغرب. وقد يكون لتصدي الروائي لمشكلات الجاليات المهاجرة من الآسيويين، (كالهند، الباكستان، بنغلادش) داخل المجتمع البريطاني، باعثاً لإثارة السخط الذي يتطور لاحقاً إلى هجوم شامل ضد الرواية، وذلك بسبب تقديم الروائي لصور هزلية وقبيحة عن حياة وسلوك بعض الشرائح الاجتماعية من المهاجرين.

يرى د. العظم أن الرواية التي لم تقرأ من نقادها العرب، تطرح في واقع الأمر، رؤيتها الخاصة للمسائل الجوهرية، وللأسئلة المصيرية حول كل ما يتعلق بهذه الجالية ومستقبل علاقاتها، وأن هجاء رشدي الساخر إنما كان يتناول شريحة اجتماعية بعينها، كانت ولاتزال تتكالب على المال والتسلق الاجتماعي.

وتعطي المشكلة الرابعة المتصلة بنقد الرواية عربياً، فكرة دقيقة عن طريقة تعامل ثقافتنا العربية المعاصرة مع الحقائق التاريخية. إن أحداً من النقاد العرب لم يدقق بالفعل في معنى استخدام سلمان رشدي لمادة تاريخية مثل «حديث الغرانيق»، علماً أن الأمثلة التي يقدمها التراث العربي، أشد قسوة ووضوحاً مما هو الحال مع رواية رشدي، إن هذا الجانب بالذات هو ما أثار حفيظة التيارات الأصولية للهجوم على الرواية، حيث انزلقت ثقافتنا العربية وراء الفضيحة بوعي كتابها أم بدون وعيهم.

إن دراسة د. صادق جلال العظم الجديدة، كتابة طليعية تعيد الأمل في نفوسنا، وبإمكانية إزالة هذا الركام الرديء من الأحكام والآراء والأفكار والكتابات الساخطة والغاضبة دون مبرر!

الحداثة والتراث أو الأيديولوجية ضد التاريخ

قراءة في كتاب: صادق جلال العظم، «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب»*

وليد نويهض

ينقسم كتاب «ذهنية التحريم» إلى قسمين. الأول، قديم وفيه تجميع مقالات ودراسات وبحوث وردود كتبها صادق جلال العظم، في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٨٠ و١٩٩٠، وفيه يساجل ضد ما يسميه بالإسلامانيين الذين تأثروا بمناهج الثورة الإسلامية في إيران وما تفرع منها ونما في فضاءات تفكيرها السياسي. الثاني، وهو جديد يغطي نصف الكتاب ويشمل مرافعة مطولة يدافع فيها عن كتاب سلمان رشدي ويهاجم الذين هاجموه، سواء تلك الأصوات التي صدرت من العالم الإسلامي أو الأقليات المسلمة التي تعيش في الغرب بشقيه الأوروبي والأميركي، أو تلك الجهات الرسمية أو غير الرسمية في الغرب وغيره التي عاتبت رشدي على كتابه ولامته على أسلوب تعاطيه مع مسألة دينية حساسة تمس مشاعر مئات الملايين من البشر.

ويلاحظ العظم في القسم الثاني من كتابه أن هناك شبه وفاق دولي بين الغرب والشرق على رفض رواية رشدي. فالغرب (المؤسسات والحكومات) رفض الكتاب لحماية مصالحه الأمر الذي جعله يقدم المنافع على الأفكار. والشرق رفضه انطلاقاً

* كما نشرت في مجلة «قراءات سياسية»، فلوريدا، الولايات المتحدة الأمريكية، عدد ٢، ربيع١٩٩٣.

من موقف مسبق معادٍ للعقل والعقلانية وكل المحاولات التي تريد قراءة التاريخ من موقع مختلف.

وفي الحقيقة أن دفاع العظم عن رشدي ليس جديداً على كتاباته، فهو من أصحاب السوابق الذين يضعون أنفسهم في موقف الدفاع عن كل فكر أو مفكر معادٍ للإسلام كتاريخ وحضارة وثقافة وأيضاً كدين وبشر، فالعظم يرى أن مشاكل العالم الإسلامي «العربي» مشاكل فكرية (دينية تحديداً)، وليست مشاكل ناجمة أصلاً عن غلبة قوى الغرب ومصالح شركاته ومؤسساته وجيوشه، فهو في كتاباته لا يعير وزناً لموازين القوى وتحكم المصالح في سياسات الدول الكبرى. وعليه، فإنه يعتقد أن الدين هو العقبة الكأداء في وجه التقدم، وليس استراتيجيات الدول الكبرى في كبح أي تقدم في العالم العربي ـ الإسلامي وأيضاً في العالم الثالث. وإذا كان كتاب العظم الأخير يقدم عينة سريعة عن أفكاره، فإنه لابد من قراءة مجمل تفكيره الذي يتحكم بمعظم توجهاته السياسية.

تتميز كتابات صادق جلال العظم، منذ أن نزل إلى الساحة في نهاية الستينات، بالسجال النصوصي (نص ضد نص) على نمط قلت وأقول، وتتناسل من النصوص الأفكار (فكرة ضد فكرة) قلت كذا وأقول كذا. وعلى القارئ أن يختار أية فكرة أفضل.

المشكلة عنده هي مشكلة خيار فكري (صرعة فكرية) مجرد من سياقه التاريخي، حتى مسائل معقدة مثل «التقدم» و«التخلف» تتحول في منهج العظم السجالي النصوصي إلى خيارات أيديولوجية فكرية. فالتقدم عنده هو فكرة، وكذلك التخلف، وعلى البشر أن يختاروا بين فكرة وفكرة.

وفي سياق المنهج السجالي النصوصي ربط العظم مراراً قضايا التخلف والتقدم بالمسائل الإرادوية، أي أن سبب التخلف هو رفض هذا الفريق السياسي فكرة التقدم وتمسكه بالماضوية والأصالة، وبالتالي فهو أساس المشكلة وليس أحد ضحاياها. ووفق هذه النظرية الإرادوية، قام العظم مراراً بقراءة منهج الحركات السياسية والتيارات الفكرية في العالم العربي من يسارية ويمينية وحداثية وإسلامية. فالمعضلة عنده في «الذات» و«الشخص» وخيار الفرد، وليست في الموضوع بما يعنيه من علاقات قوى كونية ومحلية.

فهو مثلاً يقرأ علاقة الحضارات المتجاورة وما تعكسه من تأثيرات متبادلة كعلاقات جوار بين قبيلتين: واحدة اكتشفت النار، والأخرى لم تكتشفها، وما يثيره الاكتشاف من أسئلة كبرى من الأولى على الثانية (ص١٩٣). ولم يلحظ في المقارنة أن

علاقة الحضارات تختلف عن علاقات القبائل، وأن منظومة الحضارات تختلف عن منظومة القبائل، إذا تجاوزنا مسائل كثيرة مثل الظروف التاريخية ومستوى العلاقات بين الطرفين ونسبة السيطرة الدولية التي تمثلها هذه الحضارة أو تلك.

عند العظم كل المسائل متشابهة لأنها في النهاية مجرد نصوص أيديولوجية وأفكار إرادوية. أي إذا أردت التقدم تتقدم وإذا أردت التخلف تتخلف. أي أن التقدم والتخلف لا علاقة لهما بالآخر الذي يملك النار (التكنولوجية أو الصناعة في العصر الحديث) ولا بشروط التقدم وما يعنيه من تعديل تاريخي للعلاقات والقوى والبشر.

هذا الوهم الخلاصي (النصوصي ـ الإرادوي) وقع فيه عشرات من المفكرين المسلمين والعرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، وها هو العظم يكرر ما وقع فيه عشرات من المفكرين في الفترة التي أطلق عليها مجازاً عصر النهضة العربية.

وأبرز نقطة في الوهم المذكور هو الفصل بين العلم وشروطه الاجتماعية، وبين التكنولوجية والطرف الذي ينتجها، وعلاقة تلك المسائل بالظروف التاريخية والدولية، ورغبة المالك (الصانع) في تصدير معرفته التقنية إلى الطرف المستهلك (المستورد). فهناك عشرات من المفكرين اعتقدوا أن مشكلة التخلف تُحل بمجرد أن نحصل على العلم وتقنيات الغرب وحسن الإدارة والتنظيم. وكان هذا في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الجاري وانتهت التجربة إلى الفشل، ومع ذلك، نجد العظم يعيد تكرار (طبع ـ نسخ) أفكار غيره مع تعديل في المنهج والتحليل، ويطالب بالتعلم من الغرب وحداثته وأخذ تقنياته وعلومه وآدابه المعاصرة.

والسؤال، ماذا يفعل العالم الإسلامي منذ ثلاثة قرون غير ذلك؟ فالعالم العربي ـ الإسلامي من أكثر العوالم قرباً من أوروبة وأكثرهم احتكاكاً بالغرب والتصاقاً به، وهو باعتراف العديد من الباحثين الأوروبيين من أكثر العوالم غير الأوروبية انفتاحاً وأكثرهم استعداداً للتعلم والاستفادة. وتشير الأرقام إلى أن عدد المتعلمين والمتخرجين من الجامعات المحلية والأجنبية (محامين، مهندسين، علماء، أساتذة، أطباء) يفوق حاجات السوق المحلية وقدرتها على الاستيعاب والتوظيف، الأمر الذي رفع من معدل البطالة والنزوح من الريف إلى المدينة وتدهور الإنتاج الزراعي وهجرة الأدمغة إلى الخارج بحثاً عن عمل ومصدر رزق. فالمسألة إذن أعقد بكثير من نيل شهادة والحصول على درجة أكاديمية أو قراءة كتاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصل كل هذا التقدم العلمي ـ الفكري ولم يحصل التقدم الاجتماعي ـ الاقتصادي،

والسبب هو أن العلم (والدراسة الجامعية والاختصاص) لا يكفي وحده لتحقيق التقدم بل المطلوب إلى جانب ذلك إعداد الفرد، وتدبير رأس المال المستثمر وخطط التنمية وبرامج التطور التي تتناسب مع قدرات البشر وحاجتهم.

حتى لو توافرت كل تلك الاستعدادات، فإن التقدم لا يحصل بضربة كف، لأن مثل هذه المسائل لم تعد مجردة ولا تقتصر على عواملها الداخلية والإقليمية، بل هناك الشروط الدولية (ممانعة الدول الكبرى) وإغلاق الباب أمام أي تطور مستقل عن رقابة المجموعة الصناعية (الدول الصناعية السبع). والأمثلة كثيرة في عالمنا، من تجربة محمد علي إلى عبد الناصر وانتهاءً بصاروخ «العابد» في العراق.

إذن، هناك جانب خطير وأبعد من التصورات النظرية للتقدم والتخلف يتعلق مباشرة بموازين القوى الدولية ومصالح الدول الكبرى والتقسيم السياسي للسوق الدولية (دول منتجة ودول مستهلكة) والتقسيم الحضاري لعلاقات القوى (عالم قريب من أوروبة وله مشكلة جغرافية ـ تاريخية معها، وعالم بعيد عن أوروبة وتحتاجه الأخيرة لمواجهات إقليمية كما كان الأمر بين اليابان وروسية واليابان والصين).

فالتقدم ليس «مفهوماً» فحسب، وكذلك التخلف، بل هما نتاج علاقات دولية وإقليمية ومحلية. فالمفهوم لا يسبق التقدم بل التقدم يسبق المفهوم. فأوروبة تقدمت أولاً (من نهاية القرن الخامس عشر وصاعداً) ثم صاغت لاحقاً مفاهيم التقدم والتخلف (من نهاية القرن السابع عشر وصاعداً)، والأفكار ليست إسقاطاً من أعلى إلى أسفل، والمفاهيم لا تستورد بل تنتج، وهي في النهاية نتاج تفاعل بين عوامل كثيرة منها ما هو متصل بالداخلي ومنها ما هو متصل بالخارجي. أي أنها ليست قراراً، بل صيرورة تاريخية مشروطة بجملة علاقات دولية وإقليمية ومحلية، وهي أيضاً ليست اختياراً إرادوياً ضد التاريخ، بل هي نتاج تطور تاريخي محدد يحصل عادة في لحظة معينة (الحاجة والمصادفة). والقفز عن هذه المسائل هو عملية حرق مراحل وقراءة النتيجة بالمقلوب من دون معرفة بالسبب.

كان لابد من هذه المقدمة التعريفية الطويلة لأن المنطق المذكور يتحكم في معظم كتابات العظم، وتختلط عليه الأسباب بالنتائج والنتائج بالأسباب، فيلجأ إلى قراءة الأفكار بدلاً من قراءة الواقع.

على هذا النسق، كتب العظم معظم كتبه. فهي كتب سجالية ـ أيديولوجية لا أسماء علم فيها ولا أرقام ولا تواريخ ووقائع، وإذا وردت تكون نادرة ومحشورة حشراً لا تقدم ولا تؤخر في صوغ النص أو صياغة الفكرة. فالتاريخ عنده لا دور له ولا قيمة في تعديل منهج

أو تصويب موقف. ينهار الاتحاد السوفيتي أو لا ينهار، هذا شأن مستقل عن أفكار العظم «الماركسية» جداً. يتفكك المعسكر الاشتراكي دولة دولة ويبقى صادق العظم معسكراً في اشتراكيته. نصوصه لا تسقط ولا تتبدل ولا تتغير. أفكاره ثابتة ومرتاحة إلى انتصاراتها الأولى، في كل زمان ومكان، وخصوصاً ضد «الوحش الأصولي القروسطي المتخلف»، فهو مثلاً يقارن بين فشل الحملات الصليبية في نهاية القرن الثالث عشر ونجاح نابليون بونابرت ضد المماليك في نهاية القرن الثامن عشر، انطلاقاً من مسائل التخلف والتقدم من دون قراءة لأسباب تلك المسائل وعواملها (ص١٩٩)، ويعرّف الأصالة بفقرة لفظية فتصبح مجرد ارتداد «إلى تنظيرات سكونية خاطئة علمياً ومعادية للموضوعية منهجياً»، (ص٢١٣)، نقطة على السطر، لا حاجة للدليل!

ينتج عادة عن هذا النوع من السجال الأيديولوجي (الذهني) منظومة أفكار مسطحة تساق بمنطق النص المتداول، وتتسلسل فكرة بعد فكرة، وفقرة بعد فقرة، من دون بناء ينظم الأفكار على قواعد منهج يحلل الفكرة على أساس الواقع، ويعيد إنتاج النص في ضوء الوقائع التاريخية والأرقام والأدلة. فالسجال عند العظم هو براعة في النقاش اللفظي، وليس محاولة إثبات خطأ الفكرة التي قالها فلان استناداً إلى وقائع وأرقام وتواريخ، فخطأ فكرة ما يستدل عليه عنده بالاستناد إلى فكرة مضادة قالها فلان آخر. وتساق الأفكار واحدة تلو الأخرى، من دون نظر إلى الوراء، ليصل العظم إلى استنتاجات لا علاقة لها بالنص. يقول الشيء ونقيضه ويقول كل الأشياء التي لا تقول شيئاً، وتنتهي المساجلة في النقطة التي بدأ منها. وما أن تكتمل الحلقة حتى تبدأ حلقة أخرى ودورة جديدة حول نص جديد.

نؤكد هذه النمطية في التفكير والسجال على مسألتين: الأولى، ضعف المنظومة المعرفية، رغم الصورة التي يحاول منذ نهاية الستينات رسمها لنفسه. والثانية، قلة المعلومات التي يمتلكها العظم، خصوصاً في المسائل التي انتدب نفسه لمناقشتها، مثل قضايا الحضارات والأديان وتواريخ الشعوب وتاريخ الشعوب الإسلامية وما تفرع عنها ومنها من علوم ومنظومات فكرية وفلسفية وفقهية (جاهل الشيء عدوه).

شكّل هذا الضعف المعرفي والمعلوماتي في نمطية تفكير العظم همزة وصل لتأسيس أسلوب نقاش هجومي يغطي به النقص المذكور في منهج التحليل والقراءة (أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم). وتحول الهجوم عنده إلى نقطة قوة تعادل سلباً ضعفه المنهجي، الذي يصل أحياناً إلى مستوى الخواء، في تسطيح الأفكار التي يظن أنه يساجل معها. فيختلط معه السجال في السياسة إلى سجال ضد حضارات وأديان،

ويربط سلباً ما بين التخلف السياسي والتخلف الحضاري؛ فتصبح الحضارة أو الدين (أو ثقافة معينة) هو المسؤول عن التخلف السياسي ـ الاجتماعي، وليس المسائل الكثيرة المتعلقة بالاقتصاد والتبعية والتقسيم الدولي للعمل ورأس المال.

يعرّف العظم نفسه أنه أستاذ الفلسفة «الحديثة والمعاصرة». وبما أنه أستاذ «حديث» و«معاصر»، حسب ما ينسب الصفات لنفسه، فهو إذن ليس بحاجة إلى فلسفة غير حديثة وأفكار غير معاصرة، خصوصاً تلك التي تطغى عليها «النزعات الدينية القروسطية». وهكذا يتم السجال بالتعويض عن النقص في المعرفة بكثرة الكلام عن «الحداثة» و«التقدم».

وينسب العظم نفسه إلى «الماركسية» ويدافع عن أفكار الغرب وثقافته ثم يدافع عن استشراق ماركس، في رده على كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، بأسلوب أكثر فجاجة من ديناصورات الفلاسفة السوفيات سابقاً، يحاجج ويبرر ما اعتُبر سابقاً «عقب آخيل» في التفكير الماركسي، وخصوصاً نظرية ماركس عن الآخر المتخلف والمتوحش بذريعة أن علاقات إنتاجه متخلفة وغير أوروبية (متقدمة).

ساقت هذه النظرية ماركس إلى تبرير الاستعمار البريطاني في الهند والاستعمار الفرنسي في الجزائر بذريعة أن وظيفة التوسع الرأسمالي هي تطوير لاواعٍ للآخر، وهي وظيفة تاريخية سامية رغم الدماء التي أريقت بمدافعها. فالتوسع الرأسمالي إلى خارج حدود سوقه القومية سينتج عنه علاقات متطورة وحديثة بسبب إدخال نمط إنتاج حديث ومتطور ومتقدم في نمط إنتاج قديم وراكد وساكن، (ص٤٢ و٤٣).

هذه النظرية البدائية ــ العنصرية، أعاد ماركس النظر فيها وعدلها لاحقاً باتجاه وسطي يرى في الاستعمار (التوسع الرأسمالي القاري والدولي) سلبيات وإيجابيات، بعد أن اكتشف أن النمط الحديث دمر القديم ولم يؤسس الجديد، بسبب عمليات الإلحاق التي تمت بين أوروبة ومناطق الاستعمار.

ثم عاد ماركس وعدل نظريته مرة ثالثة، عندما لاحظ أن مهمة التوسع الرأسمالي الدولي، كما أكدت الوقائع والأحداث في الهند والجزائر، لا تنطبق مع التحليل النظري ـ الافتراضي الذي توقعه فوجد أن سلبيات الاستعمار أكثر من إيجابياته.

هذا لا يعني أن ماركس أصبح مع الشرق ضد الغرب وتحول إلى «أصولي»، بل ببساطة أعلن انسحابه فكرياً من الشرق، وأكد مراراً أن نظرياته تنطبق على أوروبة وتاريخها ولا يجوز سحبها ميكانيكياً على مجتمعات غير أوروبية. وتحدث في السياق المذكور عن نمط إنتاج آسيوي وعلاقات غير أوروبية وتاريخ تطور مختلف عن القارة

التي ينتمي إليها. لم يناطح ماركس الحائط ويدّعي أنه يفهم كل العالم أو أنه يعرف قوانين المجتمعات الأخرى الداخلية وخصوصياتها الحضارية المعقدة وأصول ثقافاتها المركبة. فالمهمة كبيرة وأكبر من أن تستوعبها نظرية معرفة واحدة ومنهج تحليل واحد. وحتى تقسيم العالم إلى نمط إنتاج متخلف (شمال وجنوب) هو أمر يفترض ضمناً وجود مركز عالمي متقدم (أوروبة مثلاً) وأطراف عالمية متخلفة (العالم الإسلامي مثلاً). ولأن المجموعة الأخيرة تابعة للأولى اقتصادياً وثقافياً، فإنها بلا شك ستتميز عنها في تطورها وتقدمها، وهذا وجه من وجوه الخصوصية التي يعتبرها العظم من العيوب والشتائم.

عدّل ماركس رأيه في الاستعمار ثلاث مرات في حياته، أما العظم، فإنه باقٍ على موقفه الفج من استشراق المدارس الأوروبية، فهو ضد «أسطورة الخصائص» (ص٧١) ويعتبرها مؤامرة استشراقية هدفها تبرير التخلف وإبقاء العالم العربي على ما هو عليه. ويرى أن العالم «وحدة تاريخ» (ص٦٥) لا خصوصية فيه ولا اختلاف في قوانين وحدته وتطوره وصراعاته. الأرض كروية، إذن التاريخ كروي كالأرض، لا قوي فيه ولا ضعيف، ولا حضارات متنوعة وثقافات متعددة تتداخل فيها الأعراق والألوان واللغات والأديان وما تعنيه تاريخياً من اختلافات ثقافية في منظومات المعرفة المؤسسة على خصوصيات ومحليات.

بالنسبة للعظم، لا شرقين ولا غربين ولا برزخ بينهما. فالعالم أمامه منبسط كالكف وموحد في قوانينه وتطوره ووحدته وصراعاته. وأيضاً لا اختلاف بين جغرافية وجغرافية وتاريخ وتاريخ، فالكل عند العظم «في الهوى سوا». فالتاريخ والجغرافية عنده تجمعهما كروية الأرض التي تدور نظرياً على قانون اجتماعي ـ اقتصادي (طبقي) واحد يصعد ولا يهبط في نسق شمولي كوني موحد. ووفق هذه النظرية في القراءة، تصبح مثلاً السويد كاليمن، والصين كفرنسة، وبريطانية كأنغولا، والنمسة كأسترالية، والعراق كالولايات المتحدة.

«أسطورة الخصوصية» عند العظم تدفعه إلى وهم أنه لا خصوصية للتطور ولا معايير ثقافية ـ حضارية مختلفة تفترض اختلاف السلوكيات بين مجتمع ومجتمع بسبب اختلاف التاريخ بينهما.

العظم يسخر من الأصالة والخصوصيات، إلا أنه لا يناقش بالوقائع خطأ هذه الأفكار والتصورات، بل يعرضها من هنا وهناك من دون أن يتعرض لها بالسجال على أرض الواقع ولغة الأرقام. فهو يرفض الخصوصية ويتهمها ولا يعطي رأياً بعكسها، بل

يردّها إلى عموميات أيديولوجية. ويرفض أيضاً الأصالة، ولا يقول ما هو عكسها إلا الكلام العام الذي يساق في نصوص مجردة عن البشر، ويمكن تكرارها واستنساخها في كل دورات الزمن إذا تم استبدال اسم المكان أو الواقعة أو الشخص المخاطب. فالأولوية عنده دائماً للاقتصاد والطبقات ولا يقبل أن يحتل الدين أو الأيديولوجية منصب الأولوية، ولو لمرة واحدة في حدث واحد، (ص٦٩).

ورغم ذلك، يتهم العظم نفسه بصفات التقدم والعصرية عند سجاله مع أصحاب نظريات الأصالة والخصوصية، فهم من مدرسة الثبات والديمومة، وخصوصاً عند نقاشه مسائل الثقافة والحضارة! فهو مثلاً ضد الغرب لكنه ليس مع الشرق، وأيضاً ضد نظريات القطع مع الغرب، (ص٧٤). فهو أميل إلى المدرسة الانتقائية التي تختار ما هو جيد في الغرب وتسقط ما هو سيء (ص٧٥). هو ضد القطع مع الغرب وأيضاً ضد التبعية والإلحاق بشبكة الرأسمالية. أي أنه ضد اقتصاد الغرب كعلاقات ومع ثقافته كمنهج تحليل وتفكير (ص٨٢)، وأحياناً ضد نهب الثروات، وأحياناً مع الهيمنة الفكرية (النموذج الأوروبي). أحياناً يجمع بين الاقتصاد والثقافة، وأحياناً يفصل بينهما (والله أعلم). مرة ضد الغرب ومع التغريب، ومرة ضد التغريب ومع الغرب، وضد الرأسمالية ومعها في الآن نفسه، وضد هيمنة الرأسمالية الاقتصادية دولياً لأنها تبعية وقمعية ثم مع استمرار انتشارها الثقافي لأنها ثورية وتمدينية.

يفصل العظم بين الثقافي والاقتصادي ويغلب الاقتصاد على الثقافة في معركته الأيديولوجية، الأمر الذي يجعله خليطاً من ماركسية ـ أميركانية في اللحظة عينها. إنه يحرض لفظياً ضد الرأسمالية والإمبريالية والمصالح الأمريكية، ويهاجم كل من يهاجم الرأسمالية والإمبريالية والمصالح الأميركية من موقع خصوصي وتاريخي وثقافي وتراثي وديني وحضاري. إنه مع العداء الأيديولوجي (النصوصي) وليس مع العداء التاريخي ـ الواقعي (البشر وعلاقاتهم). فهو مع الغرب مرات وضده مرة ودائماً ضد الأصالة والخصوصية. فالعظم يهاجم الإمبريالية من موقعها لا من موقع غيرها، ينتقد الغرب على أرضه لا على أرض غيره. وهو مع التغيير من الداخل (داخل المعسكر الرأسمالي) لا من خارجه «الإسلام». فالخارج لاتاريخي لأنه أصولي أو ما يشبه الماضوي (ص٩٧-٩٨).

برأيه ـ وهو لا يقول رأيه صراحة ـ أن الرد على الغزو الثقافي (الإمبريالي طبعاً) ليس بالارتداد إلى السلف ولا بالأصالة والخصوصية، بل باستخدام ثقافة الإمبريالية للتصدي إلى غزوها الاقتصادي. أي أنه ضد الاقتصاد التبعي وليس ضد الثقافة

التبعية. وأفضل وسيلة بالنسبة له لمقاومة الغزو الإمبريالي هو القطع مع التراث (الماضي) وعدم القطع مع الغرب أو ما يسميه بـ«الحداثة الزمنية»، (ص١٠٥). فالأصالة عنده تقاوم بقلة الأصالة ومقاومة الغرب تتم بأدوات الغرب المعرفية وأسلحته الفكرية (ص١١٣-١١٤). فالسجال ضد الغرب، برأي العظم، هو سجال أيديولوجي (حقوقي) ينضبط في مسلسل من الفقرات التي لا تنتهي: نص يطارد نصاً، وفكرة تلاحق فكرة، على شرط أن تتم المبارزة على أرض الغرب وحقوله المعرفية، (ص١٥٥).

المشكلة الأساسية مع تداعيات العظم الأيديولوجية أنه يربط بين سجاله ضد نص سياسي وسجاله ضد التراث. فيناقش التراث وكأنه نص معاصر، ويعزله عن الزمن والبشر والمحيط ثم يناقش النص المعاصر (سياسي في معظم الحالات) وكأنه نص تراثي تاريخي يجرّم من خلاله الماضي كله. وهذا خطأ منهجي خطير، إذ أن محاولة الربط بين ثقافة التابع وثقافة المتبوع يجب أن تتم في إطار «السياسي» وليس «الحضاري». فالربط الأول، يسجل في سياق الراهن ـ المؤقت الذي يعكس لحظة غلبة اقتصادية ـ عسكرية (سياسية) قد تمتد لعقد أو قرن أو ثلاثة قرون أو أكثر، إلا أنها لا تخرج عن حيز النص المترجم من لغة إلى أخرى أو النص المصاغ في ضوء الواقع الراهن. أما الربط الثاني، فهو لاتاريخي لأنه يحاول إلحاق التابع بالمتبوع ثقافياً (حضارياً) بينما التبعية الراهنة هي في أساسها سياسية ومؤقتة.

لا شك أن العظم يدرك ما يقول لأنه في النهاية، سيكون الغرب، بما يعنيه من تفوق مدارسه الفكرية وشركاته التجارية ومصارفه المالية وجيوشه العسكرية، هو المنتصر في المعركة بصفته الأقدر على استخدام أدواته وحقوله أكثر من غيره. فالعظم يريد منع أمتنا من استخدام أسلحتها بذريعة سلفيتها ورجعيتها وارتداديتها، ويريدنا أن نستخدم أسلحة الغرب (المعرفة، وغيرها) لهزيمته والتصدي لغزوه الثقافي. إنها في النهاية معركة سجالية ـ نصوصية دائرية تبدأ ضد الغرب وتنتهي معه. (راجع ص١٥٦).

وفي سياق السجال الذي يفتعله العظم ضد أناس ملاحقين ومطاردين (الأصوليين مثلاً) يقفز كعادته فوق مسألة مهمة، وهي أنه لا صلة تاريخية بين المنظومات الفكرية الأوروبية التي يقترحها علينا ومنظومات فكرنا الإسلامي ـ العربي. الصلة الوحيدة أيديولوجية، وليست ثقافية. وهي صلة سياسية تابعة وتدين بالولاء للسيطرة الاقتصادية ـ العسكرية ولا تنتمي تاريخياً إلى المجتمع وعلاقاته الموروثة. فاللاسامية والصهيونية والشيوعية والفاشية والنازية والليبرالية ومدارس الرأسمالية بمختلف فروعها إلى الأفكار

العنصرية والعرقية هي من نتاج ثقافات أوروبة ودوراتها الحضارية. وهي في النهاية لا تنتمي تاريخياً إلى مجتمعات العالم الثالث وخصوصاً العالم الإسلامي ـ العربي.

بين تلك المدارس وتاريخنا صلة أيديولوجية تعتمد على الترجمة. وهناك فارق بين الترجمة (استهلاك) والثقافة (إنتاج)، فالأولى تندرج في إطار النص المسحوب من واقع إلى آخر، والثانية تندرج في إطار التاريخ المتراكم كنتاج لمجهود البشر. وثقافياً، لا صلة تاريخية بين مدارس أوروبة وما أنتجته من «مرّها وحلوها»، على حد تعبير طه حسين، وبين ثقافة بمختلف أنماطها الفكرية تأسست في إطار منظومات تاريخية تعكس بُنى اجتماعية تمايزت في تطورها وعلاقتها عن تطور البنى الاجتماعية الأوروبية.

ولا شك أن اختلاف الثقافة يعود إلى اختلاف التاريخ. واختلاف تطور المنظومات الفكرية الأوروبية عن غيرها يعكس اختلاف تطور المنظومات الفكرية غير الأوروبية. وأساس اختلاف التطورين يعود أصلاً إلى اختلاف الحاجات وتعدد استجابة المجتمعات لاختلاف التحديات وتنوعها.

المشكلة مع العظم، أنه يساجل فقط ولا يعطي أمثلة عينية في سياق فكرة قالها أو موقف انتقده، فهو يرى الكلام عن الغزو الثقافي «مبالغات تهويلية» (ص١٥٧)، ولا يقدم اقتراحات ميدانية لحداثته (وفروسيته) التي لا يشق لها غبار، وعندما يتواضع ويحاول أن يجيب، يقول الكلام العام غير المحدد ويحشوه بكلام فضفاض عن المعاصرة والعلمية «نريد ثقافة علمية معاصرة» (ص١٦٠)، ويرد على الأسئلة التي يطرحها على دعاة الأصالة والتراث والماضوية والارتدادية بفقرة مطاطة تقول «مصدر تخلفنا هو عصور الانحطاط» (ص١٥٩).

كيف.. لماذا.. ما هو المخرج؟ يجيب العظم مراراً بهذه الفقرة المقفلة «لا أخالني بحاجة إلى كبير مقارنة وشرح لأبين...» (ص١٦٢)، إلى آخر المعزوفة والحدوتة. يقطع السؤال بسؤال والجواب بجواب ولا سؤال يرد على جواب ولا يُجيب على سؤال.

يقول، مثلاً، في سياق سجاله المشحون بالأيديولوجية المعاصرة: «إن الغزو الثقافي ليس مجرد تأثير وسائل الإعلام وليس انتشار الحداثة وتجلياتها في حياتنا بل هو شيء آخر أهم وأخطر إنه بنية قوية عميقة وفاعلة» (ص١٦٢)، ثم يطالبنا بمقارعة الإمبريالية من دون القطع مع الغرب، بل بالطبع مع التراث. أي أنه يفسر النص بالنص والفكرة بالفكرة، ولا يقول كيف يمكن مقارعة الغرب وتأثير حداثته في إعلامنا وحياتنا وبنيتنا الاجتماعية، وقد وصل إلى هذا العمق الذي أشار إليه (رغم أنف كل الماضويين والأصوليين والسلفيين والارتداديين) في كتابه المذرور على ٤٢٠ صفحة؟

كيف يتصور مثلاً أن يتنازل الغرب عن أمنه ويعطينا أسرار معرفته «الطاقة النووية مثلاً» وتكنولوجية صناعة معداته ووسائل تقدمه وتطوره، وهو لا يتردد في استخدام كل المسموح والممنوع باستخدامه للدفاع عن مصالحه؟

كيف يتصور مثلاً أن الدول الصناعية الرئيسة السبع في العالم، التي لا يزيد عدد سكانها عن ١٢ في المئة من مجموع سكان الكرة الأرضية، ويبلغ نصيبها من الإنتاج الاقتصادي العالمي حوالي ٥٥ في المئة، وتصل نسبة مساهمتها من الصادرات العالمية إلى ٥٢ في المئة، وتملك ٤٤ في المئة من احتياط الغذاء في العالم، أن تتنازل عن موقعها المسيطر دولياً أو أن تسمح بنمو قوة إقليمية مستقلة تضغط محلياً على شبكة المصالح التابعة لتلك الدول؟ لا جواب سوى مدح المعاصرة وشتم الأصولية الظلامية والخصوصية الماضوية.

ويتابع العظم سجالاته النارية على المنوال المذكور، من دون أن يقدم فكرة متكاملة وناضجة تعكس منظومة معرفية مشبعة بالمعلومات والتواريخ والأرقام والأدلة والأمثلة. الانسجام الوحيد في طريقة تفكيره هو التفكك القائم على وحدة العداء للأصالة والدين والحضارة والتراث، إذ تتتابع الفقرات كمسلسل تلفزيوني أميركي يمتد على سنوات وسنوات في حلقات أسبوعية فتضيع معه الفكرة المركزية ويتغير أبطاله وتبقى القصة قائمة لا تتغير ولا تتعدل وسط حيرة الجمهور المشاهد والمدهوش.

ينطلق العظم في سجاله مع إدوارد سعيد وأدونيس وأنور عبد الملك، وعشرات «الإسلاميين» وغير الإسلاميين، من فكرة نصوصية لا تخلو من السذاجة. برأيه أن المستشرقين ركزوا على مقولة أن الشرق يختلف عن الغرب وأن أعداء الاستشراق ذكروا في نصوصهم أن الغرب يختلف عن الشرق. وبذكاء جدلي يستنتج العظم أن الإسلاميين والمستشرقين في صف واحد ومعسكر واحد وهدفهما المشترك هو منع الشرق من التقدم والتطور نحو المعاصرة ـ بعيداً عن لوثة الأصالة والتراث وقيود الماضي ـ بذريعة أن قوانين الصراع والتطور والوحدة في الشرق تختلف عن الغرب. يلتقيان في دائرة واحدة ومن زاويتين مختلفتين. وعبّر عن هذا الموقف بصيغة «الاستشراق والاستشراق معكوساً» (ص٥٢، ٦٣).

حسناً، ما رأيك أنت. هل برأيك أن الشرق كالغرب والغرب كالشرق؟ هل رأيك أنه لا اختلاف بين الشرق والغرب؟ يتشابهان في قوانين وحدتهما وتطورها وصراعاتهما ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟ العظم هنا، كما في المرات السابقة، لا يرد ولا يوضح. وظيفته هي فقط انتقاد النصوص بنصوص والفكرة بالفكرة. أما الأسئلة والأجوبة فقد

تركها لغيره. فالغزو الثقافي عنده تحصيل حاصل لأن «الشعوب الحضارية مارست الغزو وخضعت أيضاً للغزو» (ص١٥٨). هل هذا يعني أن العظم هو مع الغزو الثقافي، أي غزو ثقافي. إجابته أيضاً غامضة في هذا الشأن. وأيضاً هنا لا يتحدث عن مقاومة الغزو الثقافي ونتائجه السلبية أو الإيجابية، وما هي محصلته في حال فشل الغزو أو ما هي محصلته في حال نجح. هل المسألة عنده محسومة ولا حاجة للمقاومة لأن الغرب اخترق العالم والقطع معه يعني الانقطاع عن مكاسب كثيرة (كلعبة كرة القدم كما ذكر من أمثلة في كتابه)؟ لا جواب نهائياً عند العظم، فالأفكار عنده مبتورة والنصوص مقطوعة. يفتح القوسين ولا يقفلهما.

ولا يقتصر أسلوبه التكراري ـ النصوصي في المساجلة على «الإسلاميين»، بل أيضاً في سجاله ضد «الدينيين». ففي كتابه «نقد الفكر الديني» الذي صدر في العام ١٩٦٩ خاض العظم سلسلة معارك وهمية ضد أمة بكاملها، متهماً إياها بالجهل، انطلاقاً من نقاشه لبعض التصريحات السياسية وتعليقاته على بعض الحوادث اليومية وما يرد من آراء وأفكار في صحف ومجلات. وجرّد العظم في كتابه المذكور المسائل الفكرية المعقدة من تاريخيتها وسياقها الزمني، وبارز الإيمان بجلافة أيديولوجية محاولاً تبيان محاسن الإلحاد بنصوص مضحكة ـ مبكية أثارت استهجان حتى بعض الماركسيين الناضجين والمجرّبين فرد بعضهم عليه «ليست هذه بماركسية»!

وبالأسلوب النصوصي ـ الأيديولوجي ساجل أيضاً القيادات الفلسطينية (تحديداً فتح) في كتاب أذاعه بعد صدوره «صوت إسرائيل» على حلقات في مسلسل لمدة شهر حمل عنوان «نقد فكر المقاومة»، وصدر في مطلع السبعينات شطب فيه المقاومة الفلسطينية بذريعة أنها «بورجوازية صغيرة» انطلاقاً من تصريحات وحوادث يومية أو تعليقات صحف ومجلات، الأمر الذي أثار بعض الماركسيين الفلسطينيين ورد بعضهم عليه «ليس هكذا تنتقد المقاومة».

وأيضاً في كتابه «الاستشراق معكوساً»، صدر في العام ١٩٨١، ساجل من يطلق عليهم بالإسلاميين أو الإسلامانيين ـ وبعضهم لا علاقة له بالإسلام ولا بالمسلمين ـ من موقع «حداثي» و«معاصر» من دون أن يحدد معاني تلك المفاهيم الإطلاقية في سياقها التاريخي وأثرها في البشر وتأثيرها في علاقات المجتمع المفترض أنه الطرف المخاطب أو المطلوب منه تطبيق تلك «الحداثة» و«المعاصرة».

وأغرب ما في الأمر، أن العظم الذي ينتقد خصومه بالجمود وعدم التطور والتقوقع في الماضي والتراث والارتداد إلى السلف، أعاد نشر النصوص في العام ١٩٩٢، في

القسم الأول من كتابه «ذهنية التحريم» دون أن يعدلها أو يغيرها، حتى أنه لم يضع هوامش توضيح أو مراجع تساهم في إعادة تركيب صورة موقف الأشخاص آنذاك عند سجاله ضد من يسميهم بالإسلاميين.

ولم يلحظ العظم أن المسافة الزمنية (أكثر من عشر سنوات) قد غيّرت الأفراد وبدّلت الأفكار والآراء. فهناك من ينعتهم بالإسلام والإسلاميين أضحوا الآن أكثر تغريباً منه وبعضهم أكثر أميركية ـ ماركسية. فهو وضع الجميع في العام ١٩٨١ في سلة واحدة ثم أعاد الكرة وجمعهم ـ بعد أن شتتهم الزمن ـ مرة أخرى في سلة واحدة، دون أن يشير إلى أن هذا الفرد تغيّر وذاك بدل موقفه وذلك أصبح في جبهة خصوم الإسلام والمسلمين وانتقل إلى صف «الحداثة» و«المعاصرة» وتجاوزه في تأييد الغزو الثقافي وأيضاً الغزو العسكري. بل هناك من نعتهم بالإسلاميين هم الآن أشد خصومة وعداءً للإسلام والمسلمين والدين والمتدينين والتراث والتراثيين والماضي والماضويين أكثر من العظم نفسه.

هل برأي العظم أن المجتمع يتغير ويتطور بينما الفرد لا يتغير ولا يتبدل؟ وأنه لا يحق للفرد الذي تلقى لعنات الشتم من العظم في العام ١٩٨١ أن يتلقى بركات المدح في العام ١٩٩٢؟

المشكلة ليست في العظم، بل في نصوصه الأيديولوجية. فهو يعتقد أنه إذا كان غيره قد تغير فهو لم يتغير، والمسؤولية لا تقع عليه هو، بل على من تغير تفكيره، وهذا ليس من شأنه. فنصوص العظم تتمتع بالثبات وعقدة التثبت وتقوم على سجال أيديولوجي لا يقيم اعتباراً للتغير والتغيير وللوقائع والمعلومات والتواريخ. وإذا اختلف العام ١٩٩٢ عن العام ١٩٨١، بالنسبة لغيره، فإن السنوات لم تختلف عليه ولم تغيره، فهو لايزال يقف على الأرضية نفسها (النصوص نفسها) لا تلينه عريكة ولا معركة حتى ولو كانت من وزن انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك المعسكر الاشتراكي وإسقاط معظم الأحزاب الشيوعية للنظرية الماركسية من برنامجها.

أسس الثبات النصوصي (الفقرات) استبداد الفكرة (الأيديولوجية) عند العظم، وجعله يقدم نفسه كقائد فكري يلهم تيارات الشباب في تشبثه بالموقف وعدم المهادنة مع الخصم الأيديولوجي حتى لو دفعته المعركة ـ التي لا هدنة فيها ـ إلى الوقوف في حقل واحد مع سلمان رشدي. ولمَ لا؟! فالقوى موحدة فكرياً مادامت المعركة العالمية ضد الإسلام والإسلاميين واحدة في الشرق والغرب!

لنقرأ هذا المدخل الذي يفتتح به دفاعه عن رشدي وعمله الذي هو «شأن أدبي

فكري وفني مستقل» (ص١٣) إذ يقول: «في ربيع ١٩٨٩، رجعت إلى دمشق بعد زيارة علمية إلى أوروبة والولايات المتحدة الأميركية لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين وقد أصابهم الارتباك والتلعثم والإحراج عند الحديث معي عن رواية سلمان رشدي وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره، أصابتني الدهشة لأنني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين» (ص٢٢٣). ضاعت البوصلة إذن في فترة «غيبة» المعلم الصغرى في رحلته العلمية إلى أوروبة وأميركة!

نلاحظ كيف يقدم العظم نفسه بصفته الموجه العام أو «الأمين العام» للفكر المعاصر! وبتعبير «أصولي وخصوصي» يقدم نفسه كصاحب مدرسة أو «شيخ طريقة» لا تهزه هزة ولا يرتبك ولا يتلعثم ولا يحرج أمام العدو وأصحاب «نزعات الانغلاق الديني». فالأعداء هم الأعداء، وهم دائماً على خطأ و«المعاصرة» على صواب.

وبغض النظر عن التفاصيل السياسية التي تم خلالها إصدار كتاب رشدي ـ مجلة صنداي تايمز البريطانية كشفت أن رشدي قبض ٧٥٠ ألف جنيه استرليني قبل أن يخط كلمة واحدة ـ والإطار الحدثي والظروف التاريخية المحيطة والسياق الزمني الذي جاء في إطاره هذا العمل «الفكري» وذاك الشأن «الفني المستقل» فالرد دائماً وأبداً عند العظم. لا إرباك ولا تلعثم ولا حرج «أمام الأيديولوجية القروسطية»! الأجوبة يجب أن تكون جاهزة ولا نقاش في تفاصيل الجواب، مهما كانت الأسئلة صعبة والمواقف معقدة والمسألة مركبة.

نحن، يقول العظم لتلامذته، الذين أصابهم الارتباك والتلعثم والإحراج عند الحديث معه، مع الشأن «الفني المستقل» وضد «التعبئة الأيديولوجية الظلامية» (ص٢٢٣). فالفكر المعاصر ونظريات الحداثة، بحسب نصوص العظم القطعية، على حق دائماً وليسا بحاجة إلى إثبات في كل مرحلة أو حقبة زمنية! فشرف الانتماء إلى المعاصرة والحداثة يكفي وحده للرد على ترهات الأصالة والتراث والماضي!

إذن أصابت «الدهشة» «القائد العام» أو «الأستاذ» عندما وجد تلامذته في حال ارتباك وتلعثم وحرج من قضية يجب أن تكون واضحة، بالنسبة للعلماني والحداثي، وضوح الشمس، (بدها سؤال ودهشة يا شباب؟!).

على المعاصر وفكره أن لا يتردد في الاختيار بين عمل «فني مستقل» جداً وفتوى تهدر دم روائي كان له الفضل عن غير وعي منه في طرح سؤال حول إمكان «بروز أدب عالمي حقيقي جديد يتجاوز التراثات الأدبية المحلية والوطنية والقومية» (ص١٣)، وهو أمر توقعه ماركس (ص٣٢٢). بعدها يبدأ العظم في سجال الشرق وتخلفه العقلي

والغرب وتحفظه السياسي على الرواية من زاوية أن رشدي على حق، وله الحق في قول ما يقوله حتى لو أهان مليار من البشر على وجه الأرض. أما المليار فلا حق لهم في الدفاع عن أصالتهم وتراثهم وسلفيتهم وارتدادهم الرجعي... ممنوع عليهم الدفاع عن فكرهم «*القروسطي*» وممنوع حتى حق *الاعتراض على الإهانة*!

حُسم النقاش، وحفظ التلامذة درس الأستاذ وأصدروا معه ومن مشى معه مذكرة بدأت بـ«تواصل قوى الظلام جهادها ضد العقل والمدافعين عنه، فتحرق الكتب، وتعدم كل من كتب كتاباً لا يعجبها، تبيح دم كل مثقف عرف المسؤولية، تاركة الجهل يأخذ مداه الكامل» (ص٤٠٨). وانتهى البيان ـ المذكرة بتوقيع الأسماء.

عندما تصبح المحاجة جدالاً صاخباً وتقولاً*

د. أحمد الحمد

نشرت مجلة الناقد في عددها رقم /٦٢/ مقالاً مطولاً للدكتور أحمد برقاوي، أراده رداً على مقال للدكتور صادق جلال العظم نشر في نفس المجلة عدد رقم /٥٤/. وقبل أن أثير النقاط التي تهمني من رد د. برقاوي، هناك عدة إيضاحات لابد منها:

(١) لا أود أن أنصب نفسي محامي دفاع عن د. العظم، فإنه الأجدر بالدفاع عن نفسه. (٢) ولا يهمني أن أتعامل مع رواية سلمان رشدي، في هذا المقام، من بعيد أو قريب وذلك لأنني لم أقرأها حتى تاريخه. (٣) ولا أريد أن أحسب على أحد الطرفين المتواجهين بشأن تلك الرواية، فهما ببعضهما (أي د. برقاوي ود. العظم) أعرف وألصق، وبينهما روابط شخصية وعلاقات زمالة: كصديقين وزميلين في جامعة واحدة (جامعة دمشق) وتربطهما قواسم كثيرة: ايديولوجية كيساريين، ووطنية كفلسطينيين (على ما أظن)، ومعرفية وفكرية... الخ. (٤) إنني أعتز (كعربي) بالمواقف التي يصدر عنها والمواقع التي يحتلها كل من هذين الرجلين والمعلنة في خطابيهما اللذين يضجان اهتماماً بمصلحة ومصير العرب كأمة واحدة، تعاني ما تعانيه في هذا الزمن

---

* كما نشرت في مجلة «الهدف»، ٣ نيسان (ابريل) ١٩٩٤.

الصعب. فكل منهما ـ وبفهمه ووعيه الخاص ـ يبدي حرصاً وغيرة على الأمة العربية وعلى مستقبلها. ويطرح رؤياه وتصوره حول حاضرها ومشكلاته، وحول كيفية الخروج من أزمتها.

د. العظم، في مقاله المشار إليه ـ وهو جزء من كتاب لنفس المؤلف، صدر لاحقاً عن دار الناقد للنشر بعنوان «ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب» ـ أبدى فيه ما يشبه الدفاع عن سلمان رشدي كإنسان ضد فتوى بهدر دمه، ورأى في تلك الفتوى تعدياً غير مبرر على حق مهم من حقوق الإنسان، ألا وهو حق التعبير عن الرأي، ثم أبدى، أيضاً، ما يشبه الدفاع (وبرأيي، ما أبداه هنا هو بمثابة توضيح) عن سلمان رشدي ضد المنتقدين لروايته وهم على عدة أصناف (كما صنفهم د. العظم): صنف هاجم الرواية دون أن يقرأها مع إصراره على عدم قراءتها، وصنف هاجمها قبل أن يتمكن من قراءتها، وصنف هاجمها بعد اطلاعه على نتف مما كتب عنها هنا وهناك (كما فعل د. برقاوي)، وصنف هاجمها بعد قراءتها قراءة غير متمعنة (حسب رأيه طبعاً). وجوقة المنتقدين هذه، ترى أن رشدي يهاجم الدين الإسلامي، وبعض الصحابة الأكرمين، ويهاجم شخص الرسول العربي محمد (ص). إلا أن د. العظم لا يرى في الرواية ذلك الهجوم المزعوم، فيفند هذه الآراء بمقاله المطول المذكور. ويقدم حججاً لدحضها. فيورد اعتماداً على مصادر عربية ـ إسلامية لا يرقى إليها الشك، ذلك الحديث حول الآيات الشيطانية والتي سميت به الرواية مثار الجدل. ويحاجج حول عدم سخرية رشدي بشخص الرسول الكريم وصحبه ويقول إن رشدي لم يتهجم عليهم أو على الدين الإسلامي الحنيف، إنما أتى ببعض الإشارات أو الأقوال أو المواقف التي تثير جدلاً في أي دين كان، ووظفها وعالجها درامياً من أجل بناء روايته حسبما يرتئي. وبالتالي، فأنتم (أيها المنتقدون) إذا اعتبرتم تلك الإشارات والأقوال والمواقف المذكورة، هي بمثابة سخرية أو تهجم، فدونكم كتب التاريخ والتراث الإسلامي، فهي حافلة بمثلها وأكثر. وأورد على ذلك أمثلة وشواهد.

إذاً، د. العظم يقدم قراءة لرواية رشدي، لا يرى فيها تلك المآخذ التي رأتها جوقة المنتقدين ومن ضمنها د. برقاوي، والفيصل هو الرجوع إلى تلك الرواية، وقراءتها قراءة متمعنة، كما فعل د. العظم. أما أن نلقي الاتهامات على عواهنها، كما فعل، وبشكل متشنج، د. برقاوي في مقاله الطويل، ذي العنوان الطويل، فهذا أمر آخر، تفوح منه رائحة تصفية حسابات شخصية، لا علاقة له بالمحاججة العلمية والمعرفية، الهادئة والموضوعية، التي تروم الإقناع لا الإفحام.

وإذا ما دققنا النظر في مقال د. برقاوي الموجه ضد د. العظم، والمعنون بـ: «صادق جلال العظم: أسير الوهم: عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة» نجد (أن المكتوب يقرأ من عنوانه) إن هذا العنوان الطويل والناري، لهو خير دليل على الحالة النفسية التي تغلي هيجاناً وانفعالاً ضد الشخص المنقود. وأنا لا أريد أن أخوض في دلالات هذا العنوان تاركاً الأمر لصاحب الشأن. إنما أود أن أركز على مجموعة نقاط.

أ ـ إن كلا الرجلين يقران بحق رشدي بالتعبير وحرية الرأي والفكر والنشر. ويدينان تلك الفتوى الصادرة بحقه ويريان فيها شأناً سياسياً أكثر منه دينياً.

وهما قد أدانا، من قبل واستنكرا، أشد الإدانة والاستنكار، مقتل أي مفكر بسبب فكره ورأيه، خصوصاً مقتل المفكرين، حسين مروة ومهدي عامل والشيخ صبحي الصالح وغيرهم.

ب ـ إن كلا الرجلين مع حقوق الإنسان على طول الخط وفي مقدمتها الحق في حرية التعبير عن الرأي والفكر وما تستلزمه من كتابة ونشر وغيره. ويدينان أشد الإدانة كل من يحاول مس هذه الحقوق وتحت أي حجة كانت.

جـ ـ إلا أن د. برقاوي يصر على أن د. العظم يهاجم الدين الإسلامي والرسول العربي الكريم على الرغم من أنه لم يقرأ الرواية حتى تاريخ كتابة مقاله الذي نحن بصدده، وهذا ما يصرح به. وإني أتعجب من دكتور جامعة يخوض غمار مجادلة فكرية حامية مع دكتور جامعة آخر مع بقائه مصراً على عدم قراءة العمل مثار الجدل والخلاف. إنها لمفارقة.

كان من الأجدى لـ د. برقاوي أن يقرأ الرواية بتمعن شديد، أكثر بكثير من المعتاد، كي يبرز الأدلة الدامغة التي تؤيد رأيه وتسكت خصمه. عندها فقط يظهر بمظهر المنطقي والموضوعي..

د ـ د. برقاوي، وكما يظهر من عنوان مقاله، يصور د. العظم على أنه يتخذ من النقد مهنة له ويعدد أعماله النقدية. وأنا أرى أن هذه التهمة، إن صحت، هي له وليست عليه، وذلك لأنه هناك في مجتمعنا العربي العديد (ما لا حصر له) من الظواهر التي هي بحاجة إلى النقد وبحاجة إلى أن يسقط عليها الضوء الكاشف لإبراز مواطن العلة فيها. هي بحاجة إلى كشف وتشريح خصوصاً في تاريخنا وتراثنا.

نحن بحاجة، على رأي د. محمد أركون إلى استعمال ما يعرف بـ«منهجية الحفر والتفكيك» (اركولوجيا المعرفة)... من أجل معرفة وتفريق أصل التراث عما علاه من ركام الأزمان الغابرة الذي هو بحاجة إلى إزاحته جانباً كي لا يعيق محاولات النهوض

التي نهم بها بين فترة وأخرى من تاريخنا الحديث والمعاصر.

كفانا ـ على رأي الأستاذ هاشم صالح ـ الوقوف والنظر إلى التراث «نظرة تبجيلية، تبريرية». لأن هذه النظرة التسليمية، لا تجدي نفعاً، ولا تزيد الاحترام للتراث، فاحترام التراث هو الاستفادة منه. ومادام د. برقاوي يذكر ماركس في مقاله، أود هنا أن أذكره بمدى جدية واهتمام ذلك المفكر بالنقد وثقته بفعالية سلاح النقد. فعندما لاحظ ماركس حالة التأخر الألماني، في القرن الثامن عشر، مقارنة بفرنسا وبريطانيا، توجه لأبناء قومه قائلاً: «فلنعلن حرباً على الأوضاع الألمانية، فهي دون مستوى التاريخ، دون مستوى النقد، لكنها تبقى موضوع نقد... في الصراع ضد الوضع الألماني، ليس النقد هوىً مصدره الرأس، بل هو رأس الهوى»[1]. «... المطلوب ألا يمنع الألمان لحظة واحدة من الوهم والخنوع والاستسلام... يجب أن نصور كل قطاع من المجتمع الألماني على أنه الجزء المخزي من هذا المجتمع»[2].

«وفي نقده لماضوية جرمانية يقول»: «... وثمة متحمسون سذج محبون لأصولهم التيوتونية بالوراثة... يذهبون للبحث عن تاريخ حريتنا في ما وراء تاريخنا: في الغابات التيوتونية البكر، لكن ما الشيء الذي يميز تاريخ حريتنا [في هذه الحالة] عن حرية الخنزير البري»[3].

وهناك مفكرون عرب كُثر يذهبون هذا المذهب النقدي، طامحون إلى تشكيل وعي نقدي شامل وعميق، لما لعملية النقد من أهمية وفائدة في حياة المجتمع، أي مجتمع، على سبيل المثال. يقول المفكر العربي الراحل، ياسين الحافظ «إن الوعي النقدي، الذي هو وعي قتالي بطبيعته، هو وحده القادر على التغلغل إلى جذور وخلايا الايديولوجيا العربية المهيمنة بفرعيها التقليدوي (السلفي)، والتقليدوي الجديد (القومي واليسراوي) وتفنيدها ودحضها، لا يمكن للايديولوجيا الثورية، التي تشكل شموليتها (أي تتناول كل عمارة المجتمع في جذورها التاريخية شرط ثوريتها، أن تنتصر وتهيمن ما لم تتصد، بلا رحمة وبلا هوادة، للايديولوجيا المهيمنة، لكي تفندها، تكشف أوهامها، تفضح لاعقلانيتها، وأخيراً تبيّن دورها في تزيين الهزيمة العربية، وفي النهاية تكسرها وتطردها من عقد المجتمع»[4].

---

(١) عن ياسين الحافظ في الهزيمة والايديولوجية المهزومة (ص٢٩٨).

(٢) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

والنقد يجب أن يكون عملية جذرية وشاملة بما فيها نقد الدين، فالدين بمعناه الأصلي للكلمة و(ليس بالمعنى الأصولي) لا تضيره عملية النقد، بل تخلصه مما يعلق به من مشاكل وإشكالات دنيوية ناجمة عن مختلف التأويلات والتأثيرات والأجواء، عبر رحلته الزمنية الطويلة. يقول سمير أمين بهذا الخصوص (وهو من المفكرين العرب المرموقين، ويثق بآرائه د. برقاوي) «نحن العرب نواجه الآن تحدياً مزدوجاً، تحدي النضال من أجل تقدم الأوضاع الاجتماعية من جانب، والتحدي على جبهة الفكر من أجل الخروج من مأزق الفكر الوسيط من الجانب الآخر[5] ومن المعروف أن الفكر الوسيط ذو صبغة دينية ـ لاهوتية ـ ميتافيزيقية.

وبرأيه، يكون المطلوب «هو تحليل موضوعي لواقع اجتماعي شامل بما فيه من بعد ثقافي. ولعل بعض التحاليل الاجتماعية المطروحة ستصطدم بعقائد دينية، فينبغي لنا أن نقبل هذه المخاطر التي لا مفر منها، إذا أردنا أن نتقدم [...] وفي هذا الإطار، فلابد من الاعتراف بالحق في القراءة النقدية للنصوص الدينية المقدسة الأمر الذي يبدأ بالبحث عن التفسيرات الاجتماعية المختلفة لهذه النصوص. شأن هذه النصوص، شأن النصوص الأخرى في عين الباحث الاجتماعي. وأعتقد أن هذا الموقف العلمي لن يمس القناعات فهي قناعات قائمة ـ من حيث المبدأ ـ على أسس كونها إجابة على احتياجات أخرى، غير الحاجة إلى الفهم العلمي»[6].

إذاً «إن الحل العربي الممكن يكون بالانطلاق من منهج الفكر النقدي الذي يسلك طريق المواجهة والصراع مع الذات والآخر»[7]. والصراع مع الذات، برأيي، مقدم على الصراع مع الآخر، لأن الذات هي الأساس الذي يمكن الانطلاق منه.

هـ ـ د. برقاوي يريد من د. العظم أن ينسج على منوال ماركس. فماركس مثلاً «لم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله» (ص١٤). إذاً لماذا «انبرى صادق العظم لدحض أسطورة العذراء مثلاً؟ وبيّن تناقضها مع العلم وطبيعة النور»[8].

ويعيب على د. العظم محاولة أن يكون تنويرياً، ويراه متوهماً عندما يجعل من القضية في الوطن العربي «قضية صراع بين العقل العلمي والعقل الغيبي». ويقول، أيضاً، إنه يريد إسعار معركة «بين من هو مسلح بالعلم والعقل، وبين من هو مسلح

---

(٥) نحو نظرية للثقافة: معهد الإنماء العربي، ص١٣٧.

(٦) المرجع نفسه، ص١٠٢.

(٧) حليم بركات. مجلة الوحدة عدد/١٠١ ـ ١٠٢/ ص٣٩.

(٨) إنه يتهم د. العظم بالميكانيكية. لكني أرى أن التهمة تنطبق عليه، فهو يريد من الناقد أن يقلد الآخرين.

بالإيمان والمعتقد»[٩] ويفيدنا أن د. العظم ينطلق من أطروحة هشة، فحواها، أنه «هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف، بين الإيمان (أي إيمان يا ترى؟) والمكانة الراهنة للعرب في العالم» (ص١٥). ويتساءل «ألم يكن سهلاً على مهدي عامل الشهيد، أو سمير أمين أو العروي، أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني؟».

هنا أود أن أثير للمناقشة القضية التالية: «إن الشعب أو المجتمع المتخلف، يفهم دينه فهماً متخلفاً». والتي تؤكد عليها كتابات وأبحاث العديد من المفكرين العرب المرموقين، يأتي في طليعتهم: عبد الله العروي، سمير أمين، محمد أركون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، هاشم صالح، نصر حامد أبو زيد... الخ (والقائمة طويلة).

والحالة التي نعيشها اليوم، كعرب وكمسلمين، لهي أكبر برهان على ذلك. ففهم الدين، وتأويله، وتصوره ليس بمنأى عن الأحوال والأوضاع والظروف التي تمر بها أمة من الأمم، أو شعب من الشعوب. وعندما تتردى أحوال هذه الأمة، أو هذا الشعب وتعاني ما تعانيه من انكسارات وهزائم متتالية (كحال أمتنا العربية) فإن هذا الوضع السيء ينعكس سلباً على كل ما في الأمة من ميزات، حضارية، وثقافية، حتى الدينية وفهمنا الراهن، المتخلف، لديننا تدلل عليه العديد من التصرفات والسلوكات والتأويلات والتفسيرات الرائجة حالياً في الشارع العربي ـ الإسلامي وأوساطه الثقافية. وهي تظهر ـ مهما كان مصدرها، ومن أي موقع ـ على أنها هي الدين، أو الناطقة باسمه وإذا ما تتبعنا الأمثلة والشواهد على ذلك، فهي لا تعد ولا تحصى. يمكنني الاكتفاء بالإشارات التالية عليها: ـ التصرفات الطائفية ومظاهر العنف والتطرف الديني ـ سلوكات التعصب باسم الدين ـ أحكام وفتاوى التحريم والتكفير الصادرة عن المدعين باسم الدين ـ مظاهر رفض كل ما هو حديث، بغض النظر عن ماهيته، بدعوى كونه كفراً وحراماً ـ التوثب للانقضاض على السلطة والحيازة عليها، بغض النظر عن الأسلوب والوسيلة تحت ذريعة الحاكمية لله وليس للبشر ـ تكفير المجتمع العربي الحالي بدعوى أنه مجتمع جاهلية جديد، يجب تقويضه وتدميره.

هذه ظواهر ذات طابع سياسي. وهناك ظواهر ذات طابع اجتماعي، خصوصاً ما يتعلق بالموقف من المرأة؛ مكانتها، تعليمها، عملها، تعدد الزوجات، حصتها من الميراث... الخ.

---

(٩) علماً أن د. برقاوي لا يحدد ماذا يقصد بالإيمان والمعتقد، لكني أخمن أنه يقصد الإيمان والمعتقد الدينيين.

وهناك ظواهر نصب واحتيال تتخذ من الدين غطاء، أهمها ما يعرف بالبنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال، خصوصاً في مصر. وهناك أيضاً ظواهر ذات صبغة فقهية فالتحريم باسم الدين مثل تحريم الفن والغناء والمسرح والموسيقا والسينما .. الخ... وكثيراً ما توجد أحكام فقهية نادرة ومثيرة مثلاً: «جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية ما يلي: «إذا طلّق الممثل زوجته في الفيلم يكون قد طلقها بالفعل»(١٠) ـ ومن هذا الباب أحكام مضاجعة الجن... الخ.

طبعاً هذه الظواهر لها العديد من الأسباب: سياسية، اجتماعية ـ نفسية... الخ. لكن لها أسانيد وحجج من الدين وتتمظهر بلبوس الدين ومن هنا خطورتها على المجتمع وهذا ما يستدعي التصدي لها فكرياً ومعرفياً وعلمياً. وهذا ما يسهم فيه جهد د. العظم وغيره من المفكرين العقلانيين والمنورين.

بسبب وجود هذه الظواهر، وغيرها، فإن المعركة حاصلة وقائمة، شئنا أم أبينا، بين العقل والعلم من جهة واللاعقل والجهل والظلامية من جهة أخرى، في أي موقع وفي أي جزء أو قطاع من المجتمع، مهما كانت الذرائع واللافتات التي ترفع... إن المواجهة مطلوبة وضرورية، ولا يمكن تأجيلها، أكثر مما تأجلت بين العقل والعلم وبين معيقات النهوض، حتى ولو تمترست هذه المعيقات وراء حاجز الدين. والمشكلة ليست في وجود هذه المعركة، المشكلة كل المشكلة هي في تأخير حصولها تحت أي حجة.

الدين كغاية ووظيفة، يدفع باتجاه خلاص الإنسان، وإطلاقه حركته، فقد جاء باسم خير الإنسان وسعادته. لكن الجهل يحصل حتى في الدين، وهو المسؤول عن احتدام المعركة بين المعرفة العقلية التنويرية والعلمية وبين المعرفة العقائدية الدينية. الأمر الذي يثير بلبلة وخصاماً في هذا الخصوص. وكما يقول المفكر العربي، فؤاد زكريا: «... وهكذا، فإن المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم، في أحدث تطوراته، وبين الإيمان الديني، لم تجد بعد حلاً حاسماً متفقاً عليه في العالم الإسلامي المعاصر، ومازال يشوبها قدر كبير من اختلاف الرأي الذي قد يصل أحياناً إلى حد اتخاذ أشد المواقف تناقضاً. ولا يبدو أن بالإمكان حل هذه المشكلة على النحو الذي يلغي نهائياً هذه المعركة بين نشاط الإنسان في ميداني المعرفة والعقيدة الدينية إلا إذا ظهرت مبادئ تجديدية في مجال الفكر الديني، تهدف إلى القضاء على التزمت والجمود وتسمح بقدر من المرونة الفكرية...»(١١). هذا يعني

(١٠) عن حسن حنفي، في الناقد عدد /٥٦، ص٦.

(١١) خطاب إلى العقل العربي عدد/١٧، ٥/١٠/١٩٨٧، ص٧٥.

أنه يلزمنا ثورة في الفكر الديني حسب تعبير الأستاذ محمد النويهي. ويلزمنا (لوثر) عربي.

وإلى حين حصول هذا، يبقى الفكر العربي بوجه عام (بما فيه الفكر الديني) كما يصفه المفكر المرحوم ياسين الحافظ، أي يبقى «فكراً معتقدياً، إيمانياً Dogmatic/ بوجه عام، بمعنى أنه فكر ينطلق من يقين مسبق معيّن (وبهذا المعنى يتعارض مع النقدوية /Criticisme/ التي تبدأ بالشك بكل شيء)»[١٢]. هذه الملاحظة تنطبق حتى على الفكر العربي الذي يدعي العلمية والتقدمية واليسارية.

إن عدم ظهور هذه المبادئ التجديدية وبالتالي الثورة الفكرية الدينية إلى حد الآن لا يلغي الحاجة إليها، بل إن هذا التأخير، يضاعف ويعقد المشكلة.

بهذا الخصوص، يقول المفكر العربي الكبير عبد الله العروي: «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وأنسية... الخ، لكن هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول أعمال التاريخ»[١٣]. ويضيف: «من هنا ينشأ التساؤل حول مفهوم العقلانية. يقول المفكر التقليدي: هل العقل يفسر اليوم كل شيء؟... بدليل ما يقوله الغربيون أنفسهم. وهذا اعتراض صحيح. لكن لا ينفذ إلى صميم الموضوع، يجب اعتبار ما كانت تقول أوروبا على لسان غليلي وديكارت. كانت تقول إن كل شيء يفسر بالعقل، وكانت العقلانية، آنذاك، دعوة أيديولوجية، مكنت أوربا أن تتطور في كل المجالات. ولا يضير أوروبا تراجعها النسبي في هذا الميدان. أما بالنسبة لنا، فالسؤال المطروح هو الآتي: هل نتمكن من إنجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بإنجازها، إذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب، ورغم التحفظات النظرية التي يمكن أن توجه إلى العقلانية كفلسفة. أما ماذا سيكون موقفنا في المستقبل عندما تصنّع بلادنا، فهذا سؤال نسقطه من حسابنا لأنه لا يحتمل اليوم جواباً مقبولاً. لا يجب تحديد العقلانية بكيفية مجردة، فلسفية (وتصدق الملاحظة أيضاً على مفاهيم الإصلاح والتحديث والتجديد) بل يجب استقراؤها من التطور التاريخي، من الظروف الواقعية التي تمكنت فيها مجتمعات معينة من التقدم والازدهار»[١٤].

ويؤكد العروي على «أن المهم في موضوع العقلانية، هو التحاكم إلى الواقع، إلا أن هذه القاعدة نفسها، لا يعمل بها عن اقتناع وحسن نية، إلا من أذعن إلى العقلانية

---

(١٢) ياسين الحافظ الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، ط١ عام ١٩٧٩، ص٢٥٨.

(١٣) العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، ص١٥.

(١٤) العروي المرجع نفسه، هامش ص١٥-١٦.

في علوم الطبيعة والنزعة التاريخية في العلوم الإنسانية. وتُرجع هذه الملاحظة إلى نقطة الإنطلاق أي إلى ضرورة الثورة الثقافية. إن الفكر العربي الذي يعكس واقع المجتمع العربي في عالم اليوم، لن نتجاوز حدود محيطه المسحور، إلا بقفزة كوبرنيكية تخرجه من الذات إلى الموضوع. قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الانتصار، حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً، مدفوعاً، مرغماً، وأعينه محدقة في «الأصل» المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة. والمثقف؟ إن سير التاريخ لا يتوقف على المثقف، لكن المثقف مطالب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن أراد أن يكون له وجود وتأثير»[١٥].

لقد أوردت هذا الاستشهاد الطويل مرغماً، لأنه في لب الموضوع، ولأن د. برقاوي يعيب على د. العظم عدم احتذائه بالعروي، ولم ينتبه إلى أنهما يفعلان الشيء نفسه (التركيز على العقل والعقلانية والعلم والتجديد والإصلاح والتنوير... الخ) وإن بطرق مختلفة.

إذاً، فموضوع العقل والعقلانية والعلم، وقبله وبموازاته التنوير والتجديد... الخ، هي مواضيع مهمة، وتعتبر مهام راهنة، يتوجب إنجازها.

أما عن حالة الازدواجية التي تغنى بها د. برقاوي عندما قال: «جامعاتنا مليئة بالطلاب والأساتذة الذين يعرفون [مع الشك بكونهم يعرفون] آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك، ومع ذلك، فإن حضور الدين في وعيهم كبير إلى حد أنهم يوظفون العلم [بوركت جهودهم] في التدليل على صحة المعتقد» (ص٢٤). إن هذه الحالة، لهي حالة مرضية تستوجب التوقف والنظر، وليست إبداعاً أفرزته تجربتنا و«خصوصيتنا».

إن مسألة التنوير التي يعيبها د. برقاوي مسألة ملحة بالنسبة لحالة مثل حالتنا العربية لم تنجز «عصر أنوار»ها لحد الآن. وهذا ما يحيلنا إلى مقولة التاريخانية التي يطرحها العروي بشدة (بكل مؤلفاته تقريباً) من أجل استيعاب الفكر الحديث والعصري الفاتح.

والتاريخانية هي: «اتجاه يؤكد على موضوعة تطور المجتمعات، وعلى قانون يحكم مراحل تطورها الطبيعي». في هذا الخصوص، يقول ياسين الحافظ نقلاً عن ماركس: «إن أمة يمكنها ويجب عليها أن تستخلص درساً من تاريخ أمة أخرى، لكن حتى عندما

---

(١٥) العروي المرجع نفسه، ص٢١.

يصل مجتمع إلى اكتشاف درب القانون الطبيعي الذي يحكم حركته [...] لا يمكنه، لا أن يتجاوز بقفزة ولا أن يلغي بمراسيم، مراحل تطوره الطبيعي، بل يمكنه أن يختصر فترة الحمل ويلطف آلام الولادة»[١٦].

ويرى العروي أن هناك تاريخانية الفعل التي «تصب، في حالة البلدان المتأخرة بالطبع، في الليبرالية وتبررها. كما أن الفكر التاريخاني يهيء للفكر الثوري العربي في سياق تاريخي انعدمت فيه فرص تكون طبقة برجوازية حقة؛ استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية (طبعاً المقصود هنا ليبرالية القرن الثامن عشر وليست الليبرالية بشكلها المعاصر، والتي تحولت إلى ايديولوجيا امبريالية) قبل/ وبدون أن يعيش مرحلة برجوازية»[١٧].

إن الإصلاح الديني في القرن السادس عشر ومن ثم «جملة من الأفكار التنويرية» في القرن الثامن عشر، في الغرب، كانا في أس «تحديد مصير المسيحية» وتحويلها «إلى مجرد إيمان وطقوس ضعيفة التأثير على عالم القيم والسلوك» ومن ثم في أس «الانتصار الحاسم للبرجوازية» ولم يكن هذا الانتصار لولا أن تم التمهيد لذلك بواسطة الـ«جملة من الأفكار التنويرية» هذه على عكس ما يدعي د. برقاوي في مقاله (ص١٦). إن «الانتصار الحاسم للبرجوازية وتطوير المجتمع المدني «لم يأتيا من فراغ، ولم يهبطا من السماء، هكذا فجأة على شكل هدية ربانية. إنما جاءا بعد جهود مضنية في التنوير والعقل والعقلانية والعلم الموضوعي الطبيعي، ذلك بعد جهود مضنية من الإصلاح الديني (لوثر) كالفن... الخ) الأمر الذي ضرب هيمنة الإقطاع المتحالف مع الكنيسة في الغرب.

وحالتنا العربية ـ الإسلامية، في عالم اليوم، تستدعي وبشدة وحسم، مثل تلك الجهود، نحن اليوم في حاجة ماسة جداً، إلى مباشرة عصر أنوارنا الخاص بنا والذي طال تأخره.

---

(١٦) عن ياسين الحافظ في التجربة التاريخية الفيتنامية، دار الطليعة ط١ عام ١٩٧٩، ص١٦.

(١٧) عن ياسين الحافظ في التجربة التاريخية الفيتنامية، دار الطليعة، ص١٨.

حقول الألغام: الأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة*

علي حرب

بالعودة إلى «الناقد» بعد انقطاع، أوثر أن أبدأ من الأحداث الطازجة والوقائع الصارخة وأن أفكر في القضايا الحساسة والمشكلات الساخنة، خصوصاً أن هذه المجلة أرادت منذ البداية أن تشكّل فسحة لما لا يُقال ولا يُكتب وأن تكون منبراً للأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة.. يمكن إذن أن أبدأ من تدمير مسجد كابول الأزرق على يد الفصائل الإسلامية المتنازعة على السلطة في أفغانستان، أو من مأساة الكتاب الجزائريين الذين يذبحون الواحد بعد الآخر.

يمكن أن أسترجع فتوى آية الله الخميني التي لم يجف حبرها بعد بقتل سلمان رشدي، أو انطلق من دفاع صادق جلال العظم عن صاحب «الآيات الشيطانية»، أو من الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد لفسخ عقد زواجه بحجة ارتداده، أو من الأعمال الأدبية الصادرة في بيروت بحجة مساسها بالمحظورات الجنسية أو السياسية. أخيراً لا آخراً يمكن لي أن أنطلق من كلام يتحدث فيه أصحابه عن عظمة ماركس وأطيافه العائدة، بل يمكن لي أنطلق من كلام للسيد محمد حسين فضل الله

* كما نشرت في مجلة «الناقد»، عدد ٧٠، نيسان (ابريل) ١٩٩٤.

يتطرق فيه إلى هذه المسائل بصورة من الصور، كلام ينتقد فيه المثقفين العلمانيين من غير أن يهمل نقد الأصوليين الإسلاميين.

على كل حال، نحن أمام وقائع وممارسات ونصوص تطرح على بساط البحث الموقف من الهوية والحقيقة والمشروعية وتثير بشكل خاص قضية العلاقة بين الحريات والممنوعات، أقصد بالطبع حرية الكتابة والتعبير. والذي يتعاطى مع هذه المسائل هو كمن يدخل في حقل ألغام أو كمن يتعدى الخطوط الحمر. والتفكير هو في النهاية اختراق للحدود واجتراح للإمكان بالطرْق على أبواب الممنوع أو باقتحام منطقة الممتنع.

وثمة فارق بين الممنوع والممتنع. الممنوع هو خارجي، ولهذا يتمثل في القيود المفروضة من خارج من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية، مادية أم رمزية. أما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة. وإذا كانت الحرية عموماً تُمارس بمقاومة «الممنوع الخارجي» للتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، خاصة، تمارس باختراق «الممتنع الذاتي» للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها. والحرية بهذا المعنى هي ممارسة نقدية فاعلة يتركز فيها الاهتمام على أدوات المعرفة وآليات إنتاج الحقيقة، كما ينصب على نمط التفكير أو على طريقة التعامل مع الأفكار.

ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمقولات، وإنما هو بناء إمكانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح للواحد أن يفكر بطريقة مغايرة، أي أن يفكر فيما كان يستعصي على التفكير أو أن يقول ما لم يكن ممكناً قوله. وبالطبع فإن مثل هذا النقد لا يحدث في الفراغ، أي ليس هو مجرد فعل شفاف يتم بين المرء وذاته، وإنما هو اشتغال على الوقائع والتجارب والممارسات. وهو يتم اليوم من خلال هذا الميدان المعرفي الجديد، وأعني به «نقد النص» والاشتغال على الخطابات. وفي نقد النص نتعدى المنطوق والمقول إلى المسكوت عنه، للكشف عن بنية الخطاب وآلياته في إنتاج المعنى والحقيقة. فخطاب الحقيقة يسهم في توليد الحقيقة وحجبها في آن بقدر ما يتناسى ذاته وحقيقته. وهذا شأن خطاب الحرية والعقلانية والهوية. فخطاب الهوية يحجب ما تنطوي عليه كل هوية من مغايرة، وخطاب الحرية يخفي سلطة الخطاب وصاحبه. وخطاب العقلانية يخفي لامعقوليته، أي ما تمارسه المعايير والضوابط العقلية من الاستبعاد والتهميش والنسيان...

وفي ضوء هذا المفهوم يتجاوز النقد الأفكار التي يجري طرحها وتداولها أو

الترويج لها، لكي يتركز على طريقة التعامل معها وعلى كيفية استخدامها. هنا لا يعود النقد يُعنى بالمقولات ذاتها بقدر ما يعنى بنمط العلاقة معها وبطريقة تداولها أو صرفها. والمقولات يمكن أن تستخدم بطريقة ضيقة جامدة أحادية تقوم على التبسيط والاختزال والحجب، أعني تبسيط الواقع أو اختزال التجربة أو حجب الحدث والكائن. ولكن يمكن للواحد أن يتعامل مع مقولاته بوعي نقدي مفتوح على الحدث والواقع، على التجارب والتحولات التاريخية. ولا يعني ذلك الترويج لنوع من التجريبية الساذجة بقدر ما هو سعي إلى التحرر من ديكتاتورية المقولات وأمبريالية الأسماء والمفردات. إنه نقد التمركز حول الذات والتمترس وراء الأفكار والنصوص. من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة تسهم في استكشاف الواقع وتشكيله.

على هذا الصعيد من التناول تتساوى الطروحات والمذاهب والنماذج العقائدية، يتساوى الأصولي والعلماني كما يتساوى القومي والاشتراكي. ذلك أن ما يستأثر بالاهتمام هنا ليس ما يصرح به الواحد عن نسبه العقائدي أو عن خانته الأيديولوجية. وإنما الذي يستأثر بالاهتمام هو نمط علاقته بذاته وبغيره وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء. بكلام أصرح لا يهم هنا أن يصرح الواحد بعروبته أو إسلامه أو تقدميته أو اشتراكيته. وإنما الذي يهم طريقة تعامله مع هذه المقولات والشعارات. فكم من تقدمي مارس تقدميته بصورة رجعية! وكم من اشتراكي ترجم اشتراكيته فقراً وتخلفاً، وكم من عروبي تعامل مع عروبته على نحو سلبي مدمر! وكم من إسلامي وظف إسلامه بطريقة تضر بالعباد والبلاد! وهذا شأن النماذج العقائدية بالإجمال، ولا فرق بين الإسلامي والقومي والماركسي، فهم نسخ بعضهم عن بعض. وخطاباتهم تشهد على فشل المشروع من الأساس، بقدر ما تشهد على ضيق الأفق وانغلاق النظرة وتنبئ بقصور الأدوات وعقم الطريقة والمعالجة.

وما يشهد به الخطاب تشهد به الوقائع أيضاً. فالتجارب والممارسات دلت على احتراق المشاريع على الأرض، أكانت قومية أم اشتراكية أم إسلامية. هذا ما تشهد عليه مدينة بيروت بناسها وحجرها. وما لم تشهد عليه ساحة بيروت تشهد عليه الساحات الأخرى في مصر أو في اليمن، في العراق أو في إيران، في الجزائر أو في أفغانستان...

لقد فقدت المقولات جاذبيتها ومصداقيتها إزاء الوقائع. ولهذا لم يعد في وسع المرء أن يؤخذ بالمطالب أو يُخدع بالشعارات. عليه أن يلتفت إلى ما لا يُقال ولا يطرح وهو الأهم، وأعني به: طريقة تعامل المرء مع مصطلحاته وأفكاره، كيفية أدائه لحقوقه

وممارسته لحرياته، كيفية رؤيته للهوية والحقيقة والسلطة والمشروعية. مرة أخرى ليس المطلوب المناداة بواقعية ساذجة. فذلك تبسيط للواقع. وإنما المطلوب التخلي عن تأليه الأفكار وتقديس المفردات. فتأليه الفكرة هو دليل على عدم فاعليتها. وأما تقديس الشيء فهو مقتله بالذات. من هذا المنطلق أدخل على الذين دخلت عليهم في هذه المقالة: على الإسلامي والعلماني، على آية الله الخميني كما على العظم وسلمان رشدي...

وأبدأ بكتاب ترددتُ في الكتابة عنه غداة صدوره، وأعني به كتاب «ذهنية التحريم» الذي كرسه صادق جلال العظم للدفاع عن سلمان رشدي في مواجهة فتوى آية الله الخميني، وهو كتاب لم يستنفد الكلام عليه بل لم يكتب عنه الشيء الجديد والمهم على الصعيد الفكري. وأود قبل كل شيء أن أعترف للعظم بألمعيته وجدارته بالرغم من انتقاداتي القاسية له في غير مقالة أو مناسبة. فأنا أجد في قراءته الفائدة والمتعة في آن. ولا عجب، فكم من كاتب أقرأه بشغف وأستمتع بنصه مع أنني على الضد مما يطرحه ويدافع عنه! مما يعني أن النص هو في النهاية أقوى من أن تستنفده الأطروحات والمقولات. وفضلاً عن ذلك فأنا إذ أنتقد العظم، لا أخالفه كل المخالفة، بل إني أتفق معه في بعض آرائه ومواقفه النقدية. أشير إلى مقالة له منشورة في الكتاب المذكور، وفيها ينتقد مقولة الغزو الثقافي التي يرددها المثقفون العرب من غير تبصر أو روية، معتبراً أن الغزو الثقافي «يقدم نفسه بلباس وطني ويؤكد بنيته الكابحة عبر برامج قومية ويفصح عن نفسه بلغة عربية فصيحة». وأنا أتفق مع العظم في هذا التشخيص البارع للمشكلة والذي يخرج فيه العظم على اللغة السائدة عند معظم الدعاة من الكتاب والمثقفين. ذلك أنني أرى بأن هذا التوكيد المَرضي على الخصوصية الثقافية هو وقوع في الفخ، أي بقاء في القوقعة التراثية واستمرار في السبات العقائدي، وأعتبر أن حديث الغزو الثقافي هو لغة الضعيف العاجز عن المنافسة غير القادر على إنتاج ثقافة حية فاعلة خلاّقة...

ومع ذلك فأنا كلما قرأت العظم تزداد لديّ القناعة بأن هناك عائقاً يمنعه من استثمار طاقته الإبداعية على التفكير، أي تحول بينه وبين التفكير بصورة حرة مستقلة. وأقصد بهذا العائق أصوليته الماركسية. أقول ذلك لأن الأصولية لا تقتصر في رأيي على الحركات الإسلامية أو الدينية، وإنما هي طريقة في التعامل مع الهوية والذات والحقيقة، يمكن أن تسري على كل النماذج العقائدية. وقوام هذه الطريقة أن يتوقف المرء عند حدث ما أو نص ما أو شخص ما، ثم يسعى إلى التماهي معه

والتمركز حوله واتخاذه معياراً لكل حقيقة ومقياساً لكل معرفة. ولهذا فالأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً، لا يهمه أن يعرف بقدر ما يهمه أن يدافع عن أصوله أو يثبت صحة معتقده. فهاجسه الأيديولوجي يغلب على همّه المعرفي. وهذا شأن العظم، فإن إرادة الماركسية تطغى عنده على إرادة المعرفة. ولهذا فالغالب على مساعيه الفكرية هو تبيان صحة المقولات الماركسية والعمل على تخطئة الذين يخالفون ماركس بتصنيفهم وإدانتهم على طريقة الإسلاميين.

ودليلي على ذلك أن العظم عندما ينتقد كبار المفكرين الماركسيين أمثال لوكاش وغرامشي وألتوسير، إنما يعيب عليهم مخالفتهم تعاليم ماركس، ومن ثم يعتبر أن فكرهم هو أثر من آثار المثالية وتعبير عن الأيديولوجية الرأسمالية أو عن مصالح الطبقة البورجوازية. وأنا أذهب إلى العكس من ذلك بالتمام، لأني أرى بأن أهمية أولئك المفكرين لا تكمن في تطابقهم مع ماركس، بل في كونهم خالفوه أو اختلفوا عنه في طريقة تفكيرهم أو على الأقل لأنهم قرأوا نصوصه بطريقة جديدة مبتكرة، وأعني بذلك أنهم تعاملوا مع هذه النصوص بصفتها مادة لإنتاج فكر جديد أو أدوات معرفية جديدة. وهم في النهاية يختلفون بعضهم عن بعض، لأن كل واحد منهم قدّم قراءته للنص الماركسي وأعطانا نسخة عن ماركس لم نكن نعرفها. وكل قراءة جديدة لماركس لا تقدم نسخة جديدة مختلفة لا قيمة لها من الناحية المعرفية.

ولأن العظم يفكر بطريقة أصولية عقائدية، فإن نقده لا يثمر الجديد والمهم. وهذا شأن النقد القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات. كما قلت في ردي على جورج طرابيشي. قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في تصحيح بعض المعلومات في ضوء الوقائع، ولكنه لا يولد أفكاراً خصبة. لأن النقد يتم هنا انطلاقاً مما هو معلوم، أي يتم بأدوات معرفية فقدت فاعليتها وأصبحت هي التي تحتاج إلى النقد والفحص، وأعني بهذه الأدوات تلك المقولات التي ما انفك يتداولها الماركسيون العرب في فهمهم للأحداث والأفكار، كالفكر التقدمي والقوى الظلامية والمواقف الرجعية والمصالح الجماهيرية والمعارضة العقلانية. حتى هذه الأخيرة قد فقدت مصداقيتها. فأية عقلانية نقصد؟ عقلانية ديكارت أم كنط؟ عقلانية ماركس أم نيتشه؟ سارتر أم فوكو؟ إن العقلانيات ليست واحدة، بل هي تختلف وتتنوع. فمنها التقليدي ومنها الحديث، منها ما يتصف بالضيق والتبسيط والإحكام، ومنها ما يتصف بالبناء والتركيب والانفتاح. باختصار إن النقد لم يعد مجرد نقد للآراء أو تصحيح للمعلومات، وإنما هو نبش للأسس أو فحص لأدوات المعرفة أو نقد لنظام الفكر وكشف عن آلياته وعاداته... وهذا

بعيد كل البعد عن تفكير العظم المعتصم بنصه الماركسي المتمسك بثوابته الأيديولوجية تمسك الإسلامي بأصوله واللاهوتي بأقانيمه.

نعم نحن نقرأ في «ذهنية التحريم» نقداً للكُتاب والمثقفين والجامعيين العرب الذين انتقدوا سلمان رشدي وهاجموه، سواء منهم الذين قرأوا روايته أو الذين لم يقرأوها، كما نقرأ انتقادات لكُتاب آخرين في موضوعات لا علاقة لها بسلمان رشدي. ولكن هذا النقد يجري بعقلية أيديولوجية. إنه «النقد التهافتي» على ما أوثر تسميته، أي النقد الذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير. والنقد التهافتي لا يشهد إلا على تهافته. وتجربة الغزالي تشهد على ذلك، أي أن الذي تهافت في النهاية ليس الفلاسفة، بل كلام الغزالي على تهافتهم هو الذي تهافت. والغزالي يشهد على نفسه بذلك، إذ اعتبر أن الفكر الكلامي القائم على تبيان تهافت الغير لا يشفي الغليل أي لا يولد حقيقة. والحق أنني إذ أقرأ انتقادات العظم للذين هاجموا سلمان رشدي وروايته، لا أقف على الجديد المعرفي: فلا بؤرة جديدة للتفكير ولا أداة جديدة للفهم، لا زحزحة لمشكلة من مطرحها ولا معالجة للمسائل من زاوية مختلفة أو بطريقة مغايرة. وإنما أجد هذا النقد الذي يغلب عليه هاجس التخطئة والتأثيم ومنطق التصنيف والإدانة.

هناك بالطبع حرية التفكير والتعبير وهي لبّ المشكلة وعصبها الحي. وصادق جلال العظم منخرط في هذه القضية حتى العظم أيضاً، سيما أنه قد سبق له أن كان موضع اتهام وإدانة على كتابه: «نقد الفكر الديني»، ولهذا يبدو الأكثر حماسة في الدفاع عن سلمان رشدي. إنه يتبنى قضية الكاتب الهندي وكأنها قضيته الخاصة.

لا شك أن قضية رشدي تطرح على بساط البحث حرية الكتابة وإمكانها، خصوصاً في الموضوعات التي تتعلق بالإسلام وتراثه ونصوصه ورموزه... ومن الطبيعي أن يقف الواحد مع حرية التفكير والتعبير ومع حق الاختلاف والمغايرة، فالكتابة هي كتابة المختلف، والتفكير هو استقلال بالرأي وحرية في القول. ومع ذلك فأنا لا أبسّط الأمور ولا أرى إلى المسألة رؤية أحادية حتى لا أنخرط في موقف أعمى مع هذا الفريق أو ذاك، ولهذا لستُ مع تقديس الحريةَ كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى، بكلام آخر إني لا أجعل من الحرية أقنوماً مقدساً أضعه في مواجهة الأقانيم الأخرى أو ضدها، ذلك أنني لست مع تقديس المقولات والشعارات أياً كانت. بكلام أصرح موقفي من الظاهرات والممارسات التقديسية أنني أحاول قراءتها وفهمها وأتعامل معها تعاملاً دنيوياً بشرياً، لأنني لا أستطيع في النهاية أن أنسلخ عن فرديتي وخصوصيتي. وعلى كل فالذين يقدسون شيئاً من الأشياء هم أول ضحاياه أكان هذا

الشيء هو الله أم الوطن أم الحرية أم الاشتراكية أم المرأة...

من جهة أخرى لم يعد يقنعني حديث المثقف الماركسي عن القوى الرجعية والظلامية «القروسطية» المعادية للتقدم وللحريات وحقوق الإنسان. لقد فقد مثل هذا الحديث جاذبيته ومشروعيته بعد كل ما جرى من قمع واستبداد ومصادرة للحريات وانتهاك للحقوق من قبل أحزاب وأنظمة أو منظومات تشكلت وقامت وحكمت باسم الحرية والتقدم والعقل، وباسم الدفاع عن مصالح الجماهير وقضايا الشعوب. فالتوتاليتارية المعاصرة ليست أرحم من محاكم التفتيش. أعرف أن هناك كتاباً لبنانيين وعرباً راحوا ضحية التعصب الديني أو الشحن الطائفي أمثال حسين مروة ومهدي عامل وسواهما. وفي رأيي إن أكثر الذين سقطوا كانوا ضحية أفكارهم أكثر مما كانوا ضحية دفاعهم عن الحريات والحقوق. أقول ذلك لأن أكثر المثقفين العرب قام نضالهم بوجه من وجوهه على الدفاع عن أنظمة ودول كان هاجسها نفي أو تصفية أمثالهم أو زملائهم. ولهذا لا أفتئت على الحقيقة عندما أقول إن المثقف العربي، أعني به المثقف التقدمي والطليعي كان ـ وربما لايزال ـ يرى بعين واحدة. وأما المثقف اللبناني وأعني به بالطبع من انخرط في مشاريع التغيير والتحرير، فقد كان أعمى لأنه كان يطالب بالحرية حيث ينعم بها، ويؤكد وجودها حيث تنعدم.

ولهذا لم يعد يخدعني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير. بل بِتُّ أقف موقف الحذر من هذه المسألة. فقد علمتني التجارب المريرة أن ليس كل من رفع شعاراً للحرية أصبح وصياً على الحريات والحقوق، وليس كل من ندب نفسه للدفاع عن الحقيقة صار موضعاً للثقة التامة المطلقة. باختصار: لستُ مع المطلقات، لأن المطلق مآله التبسيط والأحادية والاستبداد. ولست من الذين يتعاملون مع الأفكار بيقين جازم على طريقة صادق جلال العظم. لأن ذلك مفضٍ إلى الانغلاق. والحقيقة أن العظم يمارس نوعاً من الاستبداد في خطابه بقدر ما يتعامل مع مقولة الحرية وسواها من المقولات بهذه الطريقة المطلقة وعلى هذا النحو القاطع الذي لا يحتمل اللبس أو الجدال...

لا شك أن كلاً منا يقطع ويجزم فيما يقول، لأن الكلمات تفصل، في الأصل، وتقطع. ولهذا فالواحد يحتاج دوماً إلى مراجعة مقولاته وفحص طريقة تعامله مع مفرداته. ولا شك أيضاً أن المفهوم هو مطلق من حيث كونه كُلاً شاملاً يتجاوز الأجزاء ويحيل إلى المتعالي. ولكن المفهوم هو أيضاً نسبي سواء من حيث ارتباطه بسواه من المفاهيم أو من حيث المشكلات التي يثيرها أو من حيث مستويات فعله ومجالات

استخدامه أو طرق استثماره. إذن لا يجدر بنا التبسيط والقطع. فأفكارنا ليست في النهاية نقية صافية قاطعة كحد السيف. ليست هي فيصلاً للتفرقة بين الإسلام والزندقة. ولكنها ليست أيضاً القول الفصل بين العقلاني والخرافي، أو بين العلماني والأصولي، أو بين التقدمي والرجعي... إنها بالأحرى أمور مشغولة مبنية مركبة بل متراكبة، وهي ذات طابع إشكالي بحيث يتوقف بعضها على بعض ويدخل في البعض الآخر أو يدخل عليه. وانطلاقاً من ذلك فإني لا أقف مغمض العينين مع سلمان رشدي بحجة الدفاع المقدس عن حرية التعبير ضد المقدسات الأخرى، أي لا أستبدل مقدساً بمقدس آخر، إذ لا شيء في نظري يحدث ويتكون إلا وهو شأن دنيوي ونشاط بشري أو فعل تاريخي نسبي. يصدق هذا على دفاع صادق جلال العظم عن سلمان رشدي كما يصدق على فتوى آية الله الخميني بحق صاحب الآيات الشيطانية.

يمكن الدخول على فتوى الخميني من صاحب الفتوى نفسه. لقد كان الخميني فقيهاً صارماً ومناضلاً قاد ثورة وبنى دولة على أساس ولاية الفقيه. بيد أنه كان لآية الله وجهه الآخر، أعني وجهه الصوفي والعرفاني. وفضلاً عن ذلك فقد انفتح على الفلسفة واشتغل بها. ولهذا نراه في أحاديثه ورسائله يثني على الأعلام الكبار من الفلاسفة والمتصوفة وأخصهم بالذكر الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي والشيرازي الملقب بصدر المتألهين. بل إني قرأت مؤخراً مقالة له نُشرت في مجلة «التوحيد» الإسلامية يثني فيها على أرسطو ويقدّر له إنجازه المنطقي.

ومعلوم أن مثل هذا الموقف المنفتح على التصوف وعلى الفلسفة بنوع خاص لا يرضي الإسلاميين ولا يقبل به السلفيون من العلماء الذين أوثر تسميتهم «أهل الانغلاق». صحيح أن هناك فريقاً من علماء الإسلام انفتحوا على الفلسفة اليونانية وأفادوا منها في تشكيل رؤيتهم للعالم وفي إشادة منظوماتهم الفكرية أو أنظمتهم المعرفية. ولكن الغالبية من علماء الإسلام، سواء منهم القدماء أم المحدثون، قد حاربوا الفلسفة واتهموا أهلها بالكفر والزندقة. وهذا باحث إسلامي معاصر هو محمد تقي المدرسي، قد يكون من أتباع الخميني سياسياً، ولكنه يقف موقف السلب والعداء من الفلسفة والتصوف بحجة الدفاع عن «صفاء الثقافة الإسلامية» في مواجهة الأفكار الدخيلة والمستوردة، كما يعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من كتابه «العرفان الإسلامي». وهو يعزز موقفه الإلغائي هذا مستشهداً بكلام لبعض أئمة الشيعة جاء فيه: إن العلماء الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شرار الخلق». ولو صح هذا الكلام لحُكِم على الخميني بالخروج من حظيرة الإيمان ومن دائرة الإسلام. أما الكلام

على الأفكار الدخيلة فلا يقوله إلا الذين يدفنون رؤوسهم في الرمال، فها هي إيران الإسلامية تنشئ جمهورية. والجمهورية والانتخاب والدستور كلها مصطلحات غربية ذات جذر يوناني. ولا أقول ذلك لكي أقيم حواجز بين الثقافات، بل لأقول بأنه لا توجد حضارة صافية. وما ينجزه أحد البشر أو إحدى الأمم يصبح ملكاً لكل الناس، في إمكانهم الانفتاح عليه والاشتغال لاستثماره والإفادة منه.

هكذا فالمدرسي يرمي نتاج فلاسفة كالفارابي وابن سينا في دائرة الانحراف والضلال، في حين أن الخميني يقرأ كتبهم ويقدرهم كل التقدير. والمدرسي يستنكر على الشيرازي عرفانه وتألهه بحجة أن ذلك سخافة وتخرص في حين أن الخميني لا يكف عن إبداء إعجابه بالشيرازي والثناء عليه. والواقع أن الخميني قد تعامل هو مع نفسه على نحو تأليهي كما جاء في وصيته التي وصفت بأنها: رسالة إلهية. بل إنه لو صحت نسبة تلك القصيدة إلى الخميني التي نشرها ابنه أحمد والتي يقول فيها آية الله: «افتحي باب الحانة ودعينا نؤمها ليل نهار، لأنني سئمت المسجد والمدرسة»، لو صحت نسبة هذا الكلام الذي ينقله العظم مترجماً إلى العربية، فإنه يشكل شطحات تضع الخميني إلى جانب الحلاج والبسطامي حتى لا أقول إلى جانب سلمان رشدي. لا أريد أن أستطرد أكثر وإنما أردت أن أدخل على الخميني الفقيه وصاحب المرجعية الدينية والسياسية من الخميني المنخرط في سلك أهل العرفان والسائر على نهج أهل الذوق والمكاشفة. ومن البيّن مدى التعارض والتعارك بين هذين الوجهين. بيد أن محمد تقي المدرسي اكتفى بنقد القدامى من متصوفة ومتفلسفة. ولم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطانه ومهابته. ولا يعني ذلك أنني مع دعوى الشيرازي في تألهه. فأنا ضد هذه الدعوى، ولكنني لا أنفي نمطاً من التأله لكي أدافع عن نمط آخر، لا ألغي شكلاً من أشكال العرفان لأثبت شكلاً آخر.

أخلص من ذلك إلى أمرين:

أولاً: إن للمسألة، عنيتُ فتوى الخميني، وجهها الآخر. وما نأخذه على الغير قد يرتد علينا. طبعاً إن الخميني تصرف كمرجع فقهي، ولو تصرف كعارف صوفي، لعذر سلمان رشدي وتمنى له *الهداية*، إذ الصوفي يهتم قبل كل شيء بنقد نفسه ومحاربة أهوائه، لأنه الأدرى بوساوس النفس. وللخميني أقوال في هذا الخصوص في أحد نصوصه المسمى «الأربعون حديثاً»، وفيه يحذر نفسه من نفسه. وكان من الممكن على الأقل أن يطلب تراجع سلمان رشدي عن موقفه كما كانت ردة الفعل الأولى يومئذ للمرشد الحالي علي خامنئي الذي طالب رشدي إعلان توبته والتراجع عما كتبه، إلا أن

الخميني تمسك باجتهاده وآثر الفتوى القاضية بقتل الرجل. وتلك هي المفارقة. فقد بدأ الخميني عرفانياً وانتهى سلطاناً، بدأ بالفقه وانتهى بالسياسة. والسلطة هي حجاب على المعرفة. أما السياسة فتعطي الأولوية للولاية على الشريعة. إنها استثمار للشريعة. يشهد على ذلك الخميني نفسه وقد صرح ذات مرة بأنه إذا تعارضت الفرائض الشرعية كالحج مثلاً مع ولاية الفقيه، تعطل الأحكام لمصلحة الولاية والحكومة.

ثانياً، لكل موقف ثمنه. وفي رأيي إن فتوى الخميني أعطت مردوداً عكسياً، إذ هي صنعت لرشدي شهرته وأسهمت في ترويج الرواية بحيث صار الكل متشوقاً إلى الاطلاع عليها. ولولا الفتوى لما كان لها أن تعرف هذا الانتشار الواسع. قد يُقال إن المسألة تعدت المستوى العقائدي والثقافي ولم تعد مجرد مسألة تتعلق بحرية التعبير، بل هي وظفت في عملية الصراع بين الغرب والإسلام وشكلت نوعاً من التحدي للإسلام وأهله مارسته بعض الدوائر في أوروبا والعالم الغربي عموماً. ولكن يمكن أن يُقال العكس تماماً، أي إن تلك الدوائر أرادت للأمور أن تجري على ما جرت عليه، أي أرادت استثارة كل ذلك الهياج وكل ذلك العداء إزاء نص وكاتبه. وبهذا يكون المسلمون قد استدرجوا من حيث لا يحتسبون إلى ردات الفعل التي حصلت. فهل يعقل أن يضع العالم الإسلامي نفسه في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟ أليس في ذلك تعظيم للرجل ولو بصورة معكوسة؟ بسؤال أصرح: هل يُعقل أن يخشى المسلمون على نبيهم الغائب من كلام يعرّض بسيرته؟ هل العظمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها؟

ينبغي القول مرة أخرى: لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية تحيا على نحو رمزي يجعلها دوماً مدينة لمعنى غائب. والفرد الذي يغدو رمزاً أو يتماهى مع الرمز في إمكانه خوض حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد سلمان رشدي تندرج في هذه الخانة، إذ هي حرب برؤوس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها توظف الرمز تأكيداً لمشروعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب.

ولكن إذا كان المجتمع البشري لا ينفك يولد الرموز ويحيا دوماً على نحو خرافي أسطوري، فقدر العقل أن يقرأ ويفكك الرموز. والتفكيك يكشف لنا بأن النص لا ينص على الحقيقة بقدر ما ينتج حقيقته، ولا يدل على المعنى بقدر ما يولد معناه. وفي ضوء ذلك لا حقيقة تقولها رواية رشدي سوى كونها تشهد على صاحبها، تماماً كما أن

الإسلاميين يشهدون، بسلوكهم تجاهه، على حقيقتهم ولأقل على طريقة تعاملهم مع الحقيقة والرمز.

ثمة نقطة لا يمكن إغفالها يشير إليها عنوان الرواية: «الآيات الشيطانية». فإذا كانت هذه الرواية تعرّض من جهة بسيرة النبي ولو من باب الرمز والإيحاء، فإنها تنقض من جهة ثانية النبوة وتعمل على تلغيم الوحي. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن تلك الآيات الثلاث المتعلقة بقصة الغرانيق لم تكن وحياً بل وسوسة شيطانية، فلا معنى لذلك سوى التشكيك في مصداقية الوحي. ولقد انقسم الكتاب بين مصدق ومكذب بعد إثارة هذه القضية. ومن اللافت أن مفكراً كحسن حنفي، يعد قريباً من التيارات الإسلامية، قد اعتبر أن الآيات التي بنى عليها سلمان رشدي روايته ليست وحياً، تماماً كما ذكر بعض المفسرين القدامى. وقد فسر حنفي الأمر بالقول إن النبي عندما استخدم هذه الآيات لم يكن يتصرف كنبي بل كزعيم سياسي. وهذا التأويل يلقي هو الآخر ظلالاً من الشك على مصداقية النبوة. وأياً يكن، إن هذا الجانب في رواية رشدي ليس هو الذي شكل مستنداً لإصدار الفتوى بقتله، بل الجانب الآخر، أي التعريض بالنبي. هكذا عومل رشدي من قبل الإيرانيين كشاتم للنبي لا كمرتد. والتعرض للنبي هو عند المسلم أصعب من نقد مفهوم الله أو النبوة. ولا يعني ذلك أن العقل الإسلامي ينفتح لكي يتخلى عن قاعدة الارتداد. فما لم تلحظه الفتوى الصادرة في إيران سيحصل في مصر، حيث يتهم الكتاب بالارتداد والإلحاد، كما هو موضوع الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد.

ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب*

شعبان يوسف

قد لا يكتسب كتاب (ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب) للمفكر السوري صادق جلال العظم أهميته من القضية التي يناقشها... أو من الأفكار النيرة التي تترامى وتتحدد هنا وهناك عبر أرجاء الكتاب بفصوله الإحدى عشرة... ولا من أنه يتناول مفكرين كباراً مثل إدوارد سعيد أو شعراء مثل أدونيس بالنقد الساخن والمحرج في أحيان كثيرة... بل ـ في اعتقادي ـ إن أهمية هذا الكتاب تنهض على ميزتين بارزتين...

* الأولى: تتحقق عبر المنهج الذي يسلكه جلال العظم في طرح القضايا ـ موضوع النقاش والبحث ـ ويفترض هذا المنهج المعرفة الواسعة بالموضوع، وخلفياته، وملابساته، وتاريخ طرحه، ومستقبل فكرته والرد على ما يثير حفيظة الباحث بكل ما يملك من معرفة، وبقدر ما يستطيع من حرية.

* الثانية: يستمدها العظم من الميزة الأولى... فهو يدير حواراً واسعاً... مقلباً الأمر على أشكاله كافة ومسترشداً بكل من تطرق إليه بالتناول والنقد والتنوير... أي عملية

* كما نشرت في مجلة «القاهرة»، عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٩٥.

كشف كل الأوراق ـ الأوراق كلها... شبه كاملة... دون مواربة ـ دون إخفاء... مع عدم إغفال أي كتابة/ قراءة/ صياغة ليست بريئة وليست منزهة عن الغرض مادمنا نعمل في حقل الأفكار والأيديولوجيات...

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام تحت عناوين (مسألة الاستشراق. في بعض قضايانا الثقافية ـ السياسية الراهنة. سلمان رشدي وحقيقة الأدب) وتشغل الدراسة النقدية والتاريخية والأدبية المقارنة لأدب سلمان رشدي حوالي نصف الكتاب...

أما القسم الأول: فيخصصه الكاتب لمناقشة «مسألة الاستشراق» مشتبكاً مع أهم الطروحات حول هذه المسألة. ومعلقاً عليها.

في الفصل الأول «الاستشراق والاستشراق معكوساً» يتناول العظم كتاب إدوارد سعيد الذي صدر للمرة الأولى بالإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٨... هذا الكتاب النقدي السجالي المهم الذي أثار اهتماماً كبيراً في الأوساط الثقافية عموماً وفي الأوساط المهتمة بالموضوع وتشعباته السياسية والأيديولوجية على وجه الخصوص، ويحمل هذا الكتاب عنوان «الاستشراق».

ومنذ البداية يشتبك العظم مع الطرح الأول في الكتاب الذي يدور حول «طبيعة الاستشراق» ونشأته، ووظيفته، وبعد أن يطرح ـ العظم ـ أفكار إدوارد سعيد ويلخصها... يوجه له نقداً حول سلامة التحليل والأفكار والمنهج المتبع... إلى حد الانتقاص منها ويصفها بأنها أفكار مثالية في أحسن الأحوال، وأسلم النوايا.

وللطبيعة السجالية لكتاب صادق العظم... لابد هنا من التعرّض ولو سريعاً للأفكار التي يتناولها بالنقد، والتي تقف على الطرف النقيض أو الخصم من أفكار صادق العظم.

* ماذا يقول إدوارد سعيد كما ورد عند صادق العظم؟

* تتلخص وجهة نظر سعيد حول تعريف ظاهرة الاستشراق الغربي بمعناها الواسع (أي اهتمام أوروبا بالشرق) ووضعها في سياقها التاريخي... منذ حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعاً متسارعاً، منتظماً، شمولياً على حساب بقية أجزاء العالم، وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها.

يميز إدوارد سعيد في داخل إطار ظاهرة الاستشراق بمعناها الواسع بين مؤسسة الاستشراق... وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي ـ الثقافي الضيق بما هو ميدان هدفه دراسة الشرق دراسة علمية، سليمة.

بالرغم من المهمة التي اضطلع بها الاستشراق الأكاديمي إلا أن إدوارد سعيد لا

يبرئ هذا الاستشراق: من الصور الشمولية التي أعطاها عن الشرق... هذه الصور التي تنطوي أساساً على مواقف عنصرية... وعلى تغييرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لاإنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته.

وينتهي عرض أفكار إدوارد بملاحظته: إن أبشع ما في هذه الصور هو القناعة المحورية التي تنطوي عليها بوجود فارق أساسي وجذري بين الجوهر المزعوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة.

وأول ما يوجهه صادق العظم من نقد لإدوارد: هو لجوء الأخير إلى الصياغات اللغوية البارعة والتوسطات الأدبية اللامعة لتبديد مظاهر الإحراج والتشويش والارتباك الفكرية التي يمكن أن تصيب التحليلات نتيجة هذا القصور.

ولكن أين وكيف يرى العظم هذا الارتباك والتشويش لدى إدوارد سعيد! يرى العظم أن إدوارد يتخلى سريعاً عن الاتجاه الذي عرضه في البداية عن نشأة الاستشراق وتفسيره، وتطوره، لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضاً واضحاً.

فعندما يصرح إدوارد بأن ظاهرة الاستشراق نشأت أساساً في ظل حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة، ويعود مرة أخرى ليرجع ظاهرة الاستشراق، وأصوله، وبداياته، عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف... إلى هوميروس وأسخيلوس ويوربيدس ودانتي... بدلاً من عصر النهضة... فيبدو هنا التناقض الذي يقع فيه سعيد... أي أن ما بدا لنا أول الأمر أنه ظاهرة أوروبية حديثة حقاً في بداياتها وتطورها (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة تاريخية معينة) ليست كذلك في آخر الأمر أو في الاتجاه الآخر. بل ترجع إلى أصول سحيقة وعميقة في التاريخ الأوروبي والغربي. ويرى العظم أن إدوارد سعيد: لا يلتزم بتعريفه الأساسي، ونشأته... بل يعود بنا من الباب الخلفي... إلى أسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد إدوارد تدميرها)... بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول.. وإلى (ميتافيزيقا الاستشراق) التي كتب إدوارد كتابه هذا ليفضحها ويجهز عليها بمقولتيها المطلقتين... الشرق ـ شرق، والغرب ـ غرب.

ويلخص العظم نقده في النقطة التالية: يبدو أن هذا المنحى في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها، مع النتائج المترتبة عليه ـ يعمل على إحباط الأهداف الأساسية التي من أجلها وضع إدوارد دراسته، وذلك لسببين:

السبب الأول: لأنه يرجعنا بصورة ضمنية إلى نمط من التفكير والتحليل يقوم على التسليم الصامت بأسطورة الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وهي الأسطورة التي

يُفترض أن إدوارد قد أعلن الحرب عليها.

السبب الثاني: لأنه يعطي ميتافيزيقا الاستشراق التي تحول التسميات الجغرافية النسبية إلى مقولات ضرورية مطلقة، نوعاً من المصداقية يرتبط عادة بالاستمرارية الطويلة والتواصل التاريخي والجذور السحيقة.

وفي واحدة من صياغاته البارعة يقول إدوارد سعيد:

«الأمر الذي ينبغي إدخاله في حسباننا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الإدراك التي مكنت الوعي الأوروبي للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوص تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري. ويعلن صادق العظم: «نتيجة لهذا الفهم المثالي المقلوب لعلاقة «الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي بمؤسسة الاستشراق... لا غرابة في أن نجد آراءً وأحكاماً، وتحليلات من صلب كتاب إدوارد سعيد تترتب بشكل متضخم على هذا الفهم.

ويعدد العظم هذه النتائج التي نرصد منها مثلاً: أن فكرة قناة السويس نتيجة منطقية لفكر الاستشراق وجهده... أكثر بكثير مما تشكل نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسي ـ الإنجليزي على بناء الإمبراطورية والمحافظة عليها عبر الهيمنة على ـ الشرق الأدنى.

نتيجة أخرى لهذا الفهم المقلوب: يقترح علينا إدوارد سعيد رأيه بأن الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي هو المسئول الأساسي عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة في الغرب من أمثال نابليون بونابرت واللورد كرومر وآرثر بلفور ولورنس العرب... ويدعونا سعيد ـ من أجل فهم هذه الظاهرة ـ إلى العودة للمستشرق الفرنسي (دير بيلو) ودانتي أكثر مما يدعونا للتمعّن ـ مثلاً ـ بالمصالح الحيوية التي كانت هذه الشخصيات تدافع عنها وتخدمها.

وبالتأكيد ليس من المجدي أن نطرح المشكلات الواردة في الكتاب جميعاً... حيث تتوالد الأفكار النقدية بعضها من بعض بغزارة باحث ومفكر وناقد كبير... طارحاً في آن واحد أبعادها الفكرية والسياسية والمنهجية على أصعدة مختلفة، وفي بعض المواضع يلخص جلال العظم انتقاداته لـ سعيد على النحو التالي:

١ـ القسوة التي تناول بها إدوارد محاولات كارل ماركس النظرية لفهم المجتمعات الآسيوية والشرقية عموماً.

٢ـ الرفق واللين اللذان أبداهما عند تناوله معالجة كل من المستشرقين هارولد جيب، وماكدونالد للإسلام.

٣ـ التعاطف الكبير والمدح الشديد اللذان عبر عنهما عند تناوله التأويلات الروحانية ـ الصوفية للإسلام ومجتمعه وثقافته التي اشتهر بها لويس ماسينيون، ومدرسة *الاستشراق*.

وعندما يقدم سعيد الفوارق التي يراها بين الشرق والغرب، مؤكداً بأشكال مختلفة على نظرية الطبائع الثابتة.. يعلن صادق العظم: بأن هذه التأكيدات تأخذ صيغة الجمل الإخبارية التقريرية الصادقة لكونها تزعم أنها تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابتة.

ويؤكد العظم على أن إدوارد سعيد لا يبتعد كثيراً عمن يوجه لهم سهام نقده.. ويسلم أحياناً بما يقولون تحت صيغ وعبارات أدبية فضفاضة.. وأحياناً أخرى يتبنى العكس ـ تماماً لمقولاتهم.. مما يجعل بعض تحليله مرتبكاً ومربكاً...

أما من تأتي مناقشتهم فيما بعد من الكتّاب والمنظرين العرب الذين تناولهم جلال العظم مرة واحدة.. فلن نتوقف عندهم كثيراً قبل أن نصل إلى الشاعر السوري الأصل أدونيس.

ورغم أن جلال العظم قد وجه نقداً شديداً لمفهوم إدوارد سعيد في الاستشراق إلا أنه يذكر (لاحظ سعيد أن المنهج المستند إلى ميتافيزيقا الاستشراق قد انتقل إلى الشرق نفسه لذلك وجه تحذيراً إلى المفكرين والمثقفين الشرقيين من مغبة استعارة هذا المنهج واستخدامه في دراسة المجتمعات التي ينتمون إليها) وعلى سبيل المثال يعرض العظم لمجموعة أفكار قد طرحها جورج صدقني في سلسلة أبحاث نشرها الأخير في مجلة المعرفة السورية يدرس فيها بعض ملامح الكلمات الأساسية في اللغة العربية لهدف الوصول إلى معرفة بعض ملامح العقلية العربية الأصلية الكامنة خلفها... فيلاحظ ـ صدقني ـ أن كلمة (إنسان) تتضمن معاني متقاربة مثل الإنس والأنيس والناس، إلخ هذه المترادفات... فيستنتج: أن الإنسان سمي إنساناً في اللغة العربية لأنه يأنس بغيره وأن وجهة النظر الباطنة التي تحملها العقلية الأصولية تقول ـ بفطرتها على ما يبدو ـ إن لدى الإنسان ميلاً طبيعياً إلى الحياة مع الناس...

وهكذا يسترسل ـ صدقني ـ وغيره في الإعلاء من شأن اللغة وتقديسها،... والجدير بالذكر أن إدوارد سعيد كان يعي هذه المسألة في قوله: (إن القيمة المبالغ فيها التي يجري إغداقها على العربية كلغة تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مساوية للعقل والمجتمع والتاريخ والطبيعة، بالنسبة للمستشرق اللغة تنطق العربي الشرقي، وليس العربي الشرقي هو الذي ينطق اللغة).

هذا ويصل الأمر بمنظر آخر هو ـ إسماعيل عرفي ـ يؤكد: (تتمتع ماهية الأمة

العربية بخصائص جوهرية مطلقة هي: التأليهية والروحانية، والمثالية، والإنسانية، والحضارية).

ويعلق العظم بقوله: هكذا يكتمل منطق ميتافيزيقا الاستشراق المعكوسة ـ حينما يطالب بـ(لابد من وجود ـ رسالة حضارية ـ تحملها هذه الماهية العربية للعالم أجمع (عبء الإنسان الأبيض مقلوباً).

وحينما يصل صادق إلى هنا نكون قد اقتربنا من مناقشته للشاعر السوري الأصل ـ المهاجر أبداً ـ أدونيس فيفرد له فصلاً تحت عنوان «أدونيس والنقد المنفلت من عقاله» رداً على مقال لأدونيس تحت عنوان «العقل المعتقل» ومقال آخر تحت عنوان «جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم».

وقبل أن يتعرض العظم لأفكار أدونيس وكتاباته وآرائه التي وصفها «بالإسلامانية» يعلق على ما يتهمه به أدونيس... من أنه يفهم إدوارد سعيد بأنه عميل للمخابرات الأمريكية وللسياسة الأمريكية إجمالاً، وحقيقة أن صادق براء من هذه التهمة... والجملة التي يعلق عليها العظم والتي وردت في كتاب سعيد تقول:

«يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة لا تبعث هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذي تتخذه المصداقية الشعبية هذه هو الذي يبعث على الأسى.

وحقيقة لم يرد في كلام صادق في مقاله «الاستشراق والاستشراق معكوساً» أي شبهة لهذا الاتهام الخطير... كل ما في الأمر أن العظم انتقد سعيد بشدة... لأن الأخير لا يعترض على علاقة التابع (الشرق) بالمتبوع (الغرب ـ الولايات المتحدة) بل إنه يعترض على شكل هذه العلاقة موجهاً اللوم والتأنيب إلى التابع... هذا كل ما وجهه العظم إلى سعيد، ويبدو أن أدونيس أراد أن يمهد للهجوم الذي شنه على العظم بهذه المقدمة «الإيقاعية» ليدافع بالتالي عن نفسه ويدفع التهمة الموجهة إليه من قبل العظم.

وربما انزعج أدونيس من النقاط التي وجهها له العظم بأنه مفكر إسلاماني... متعصب للعودة إلى الإسلام ومتعصب لروحانية الشرق... ويعيد أسطورة الخصائص المقلوبة لصالح تفوق الشرق بروحانيته على الغرب... وربما انزعاج أدونيس الأكثر حينما يعلق العظم في إحدى هوامشه بأن أدونيس، قومي سابق، وعلماني سابق واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً)... ولذلك يقدم أدونيس مساجلته بكلمة ليشتبه فحواها (الحية التي لا تستطيع أن تغير جلدها، تهلك، كذلك البشر الذين لا يقدرون أن يغيروا آراءهم، لا يعودون بشراً).

وأول ما يأخذ صادق العظم على أدونيس هو المبالغات الفضفاضة التي وردت في «بيان الحداثة» حول تعريفه للإبداع... ويعلق العظم: «ينزع أدونيس إلى الكلام عن الإبداع بلغة لا تستخدم عادة إلا عندما يراد الإشارة إلى الله...»... كيف؟...

يأخذ العظم مقاطع من تعريفات أدونيس في بيانه هذه المقاطع مثلاً:

١ـ الإبداع لا عمر له ولا يشيخ... إذ ليست كل حداثة إبداعاً أما الإبداع فهو أبدي... حديث.

٢ـ الإبداع تحقيق دون نموذج... الإبداع نموذج ذاته...

٣ـ الإبداع سديم يتمرأى بتعدد ذاته...

ثم ينتقل العظم حول التقسيم التعسفي الذي يفترضه أدونيس حول الشرق والغرب ومحاولة رد كل إبداع روحي وإبداعي للغرب إلى الشرق: هذه النزعة التي يسميها العظم مرة أخرى الاستشراق معكوساً: يقول أدونيس:

«لقد كانت الإبداعات الكبرى في الغرب، سواء أكانت دينية أم فنية أم فلسفية، تجاوزاً للتقنية أي «شرقية» الينابيع إنها نوع من شرقنة الغرب».

وحينما يستشهد العظم للتدليل على إسلامانية أدونيس فيورد هذا المقطع لأدونيس (وبديهي أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد... وأن سياسة الإمامة، أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة أو هي إياها استلهاماً، لا مطابقة، ذلك أن لكل إمامة أو ولاية عصراً خاصاً، وأن لكل عصر مشكلاته الخاصة، هكذا تكمن سياسة الإمامة، بل مشروعيتها، في مدى خاصتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدى سياسة النبوة). وهكذا يورد مقاطع وفقرات ويدير حولها نقاشاً واسعاً إلى جانب تأملاته... وطرح أفكاره بأشكال مختلفة ليغطي معظم الجوانب التي تحيط بموضوع النقاش.

وهكذا ينتقل العظم أيضاً في القسم الثاني الذي يتسم بطبيعة إجرائية لمناقشة بعض القضايا السياسية ومحاولة التشخيص؛ فيعطي القضايا الراهنة في نقاط محددة ومكثفة، ويبدو لي أن هذه القضايا كان قد أفردها في القسم الأول.

أما القسم الثالث وهو المخصص لقضية «سلمان رشدي» فيعي منذ البداية خمس مشكلات في تناول رواية «آيات شيطانية» ويدير حواراً من أوسع الحوارات التي تمت حول الرواية مع فارق المعرفة الأوسع أيضاً بكافة الملابسات والظروف التي أحاطت «بآيات شيطانية» ومؤلفها...

المشكلة الأولى: تكمن في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا

ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرأوه.. ويورد العظم حماقات كثيرة ليس لها محل من الإعراب إلا في واقعنا العربي هذا... وتصدر هذه الحماقات لأسماء لها وزنها في الثقافة والصحافة والنقد في عالمنا العربي... فأحد هؤلاء وهو كاتب وناقد ومنظر ـ أحمد برقاوي ـ يقرر دون أن يقرأ حرفاً واحداً في الرواية:

(تنطوي الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي، ملحداً كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً).

ويورد العظم مقطعاً آخر للأستاذ أحمد بهاء الدين يقول فيه: (إن الكتاب حقير وصادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب، بأن تبيع روحها وتراثها).

المشكلة الثانية: تكمن في أن المتهجمين العرب على «الآيات الشيطانية» عالجوا موضوعاتهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً ـ هذا على سبيل المثال: فاتهموه بالكذب والتشويه واختلاق الحوادث وتزييف الواقع وتزوير الحقائق إلى آخر التهم التي تتغافل عن أن الفنان يتمتع بخيال واسع وعليه أن يجد له تحققاً. وفي هذا المجال يورد العظم استشهادات من تاريخ الأدب العربي والأوروبي حول «طبيعة الأدب التخيلية» مثلاً:

* أطيب الشعر أكذبه وأحسن الشعر أكذبه.

(المرزوقي)

* فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه.

(ضياء الدين الأثير)

* أصدق الشعر أكثره، اختلاقاً.

(شكسبير)

* كما أدار العظم نقاشاته بمهارة وتوسع أورد خلالهما أعمالاً فنية وأدبية عديدة للتدليل على صحة رؤاه.

المشكلة الثالثة: تكمن في تصور المعلقين والنقاد العرب أولاً: أن الغرب تبنى رشدي ودافع عن قضيته وعن نقده للإسلام.

وثانياً: أن العالم الإسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها.

وإزاء ذلك يسوق العظم عشرات الحقائق والتوضيحات التي تنفي ذلك، ليست أحقية رشدي بالنسبة للغرب لم تكن سوى إدانة جديدة للشرق... إدانة ذات طابع فضائحي.

فالحكومة البريطانية مثلاً عندما حمت رشدي ـ جسدياً ـ لم تفعل بذلك إلا الحد

الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلاً... ولم تدافع الإنتلجنسيا الغربية عن رشدي إلا دفاعاً شكلياً بارداً وخجولاً ولم تتبن لحظة واحدة قضيته بالطريقة التي كانت تتبنى بها قضايا المنشقين السوفييت.

أما المشكلة الرابعة: تكمن في أن أحداً من النقاد العرب لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي «بآيات شيطانية» قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والذم والاتهام مما يعني سلب القارئ حقه في أن يكون حكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي، وحول ما ينسبه له نقادنا من ذنوب لا تغتفر وجرائم تستحق الإعدام.

وفي هذا السياق يسوق العظم الغبار الذي ثار حول قصة الغرانيق، ويدلل على أن هذه القصة بالتحديد لم يختلقها رشدي بل إنه يستخدم وقائع القصة درامياً، ويحيلنا إلى فقرة طويلة ويثبتها في كتابه من الطبري... تشرح قصة الغرانيق كاملة كما أنه يذكر أن القصة وردت أيضاً في كتاب (حياة محمد) للدكتور حسين هيكل، ويرى العظم أن رشدي رفع رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها وحوّلها إلى أدب روائي رفيع بإعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة.

المشكلة الخامسة. إن أياً من النقاد العرب والمنددين برواية رشدي لم يهتم بطبيعة التقليد الأدبي والفكري العام الذي ينتمي إليه رشدي وينحدر منه ويقصد بهذا التقليد ـ أدب المعارضة الهجائي والساخر، والمتهكم والهازل وفقاً للظروف والأحوال..

ويبدو أن العظم قرر أن يدافع عن رشدي وقضيته وروايته وملابساته والظروف المحيطة به حتى النهاية... وحتى آراء رشدي المتوترة وتصريحاته المتورطة التي دفع بها رشدي إلى الصحافة نظراً للحملة المشددة تجاهه.

وأيضاً يقوم العظم بإجراء دراسة مقارنة لروايات رشدي السابقة «أطفال منتصف الليل» و«العار»... فضلاً عن أن العظم يثير من خلال مناقشته لرشدي قضية «المكبوت» في الأدب العربي ـ والمسكوت عنه ـ فيروي عن أبي العلاء المعري أنه عارض القرآن بكتاب عنونه «بالفصول والغايات في محاذاة السور والآيات».

المشكلة السادسة: تكمن في أن من يحمل على محمل الجد المادة الإعلامية والنقدية والتنديدية الغزيرة التي صدرت من الشرق والغرب حول رواية رشدي وقضيته لابد واصل إلى الاستنتاج الأعوج القائل بأنه لا حياة فكرية في حاضر المجتمعات العربية والإسلامية إلا لتكريس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بعد أن يثير العظم المشكلات الست طارحاً الملابسات التاريخية كافة والفكرية

والسياسية حولها مشتبكاً مع معظم الآراء والقضايا التي أثيرت يحاول أن يتقصى المشكلة أوروبياً، ويلاحظ: (يخطئ كثيراً من يظن أن أهمية رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وخطورة القضية الدولية التي أثارتها تنحصران في مجرد القضية الأدبية الكبرى التي نتجت والضجة السياسو ـ دينية العالمية).

والنتيجة التي يخلص إليها الباحث: هي أن هذه الرواية بينت بوضوح صارخ وجارح أنه مازال باستطاعة الأدب أن يفعل سياسياً، ويحرك شعبياً، ويؤثر مؤسساتياً، حتى في مجتمعات عملت أجهزتها الثقافية والأيديولوجية كل ما في وسعها مؤخراً على عزل الأدب عن الحياة، وتوجيهه نحو متاع الروح الذاتي اللطيف.

وبعد إجراء فصل من الدراسة المقارنة ينهي العظم الكتاب بكلمة تقريرية: (يجب أن يكون واضحاً بعد هذه المراجعة أن المنظور التحرري النقدي الساخر، والإنسانوي الذي يتناول منه رشدي موضوعاته (بما فيها الدين) يعكس تماماً المنظور الرجعي التزمتي اللاهوتي والمعادي للإنسان) وفي النهاية يثبت العظم البيان الذي صدر في سوريا تحت عنوان «دفاعاً عن حق الكاتب في الحياة» موضحاً ـ أنه لا يخفى علينا النفاق الذي يتسم به إحساس الدوائر الغربية بالفضيحة... لكننا ونحن ندافع عن حق سلمان رشدي في الحياة والكتابة... إنما ندافع عن حق الإنسان في الحياة والحرية والتفكير، عن حقه في التفتح الإنساني، ومناهضة كل الأوضاع التي لا يقرها العقل والحس السليمان ولا تقرها أيضاً الأديان السماوية...، ويوقع على البيان مجموعة من كتاب ـ وشعراء وباحثين بارزين أمثال: فيصل دراج وسعد الله ونوس وعبد الرحمن منيف وحسن م. يوسف ووليد معماري وممدوح عدوان).

وآخرين مما يضيق المجال هنا لذكرهم.

الكتاب، بغض النظر عما يثيره من قضايا خلافية كثيرة، يشتبك ويحرض ويعرض الأمر لمن يهمه الأمر بكافة ملابساته وظروفه ليصبح وثيقة من وثائق الدفاع عن حرية الإنسان (كتابة وحياة) هذه الحرية المفقودة في أوطاننا والتي يكرس لها الكتاب والمفكرون العرب من طراز صادق جلال العظم.

سلمان رشدي دائماً!

والدفاع عن «آيات شيطانية» حتى الموت

يا دكتور صادق! هل من المعقول ألا يكون في كتابات سلمان رشدي أية سلبيات*

شوقي بغدادي

ثمة كتّاب عرب يثيرون دهشتي واستغرابي فعلاً حين أراهم مصرين حتى الآن على الدفاع عن سلمان رشدي و«آياته الشيطانية»، وبخاصة الكتاب الذين تعودنا على تقديرهم ككتاب تقدميين مثل الدكتور صادق جلال العظم. ففي العامين الأخيرين فقط ـ وقبلهما كانت له محاولات أخرى ـ نشر د. العظم دراسة «موثقة» مطولة في مجلة «الناقد» ـ المحتجبة ـ مدافعاً عن الرواية المذكورة وصاحبها، ثم ضمها إلى كتاب صدر له فيما بعد عن دار الريس بعنوان «ذهنية التحريم». ثم ألقى بدعوة من المنتدى الديمقراطي الفلسطيني في دمشق في أواخر نيسان ـ ابريل الفائت وأمام حشد كبير من المهتمين بالثقافة طوال أكثر من ثلاث ساعات محاضرة تحت عنوان «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، ثم نشرها في مجلة «الحرية» ـ لسان حال الجبهة الديمقراطية ـ على ثلاث حلقات موضحاً في بدايتها أنها ليست سوى ملاحظات وخطوط أولية لدراسة متكاملة قيد الإعداد! فتصوروا هذا الجهد الشاق! كما قدم مؤخراً في أحد الصالونات الأدبية الدمشقية مداخلة قريبة من هذا الموضوع تحت عنوان «العلمانية والإسلام»!!

---

* كما نشرت في صحيفة «المحرر»، الأسبوعية، باريس، ١٩ حزيران (يونيو) ١٩٩٥.

لا أطمح في هذه العجالة إلى إيفاء الموضوع حقه من النقاش والتعليق ذلك أن معظم الطروحات التي يقدمها د. العظم إشكالية للغاية، وكل منها يحتاج إلى حديث مستفيض. غير أنني أركز على نقطتين فقط هما:

١- يُطلق د. العظم مثلاً في مطلع محاضرته مثل هذا الحكم حول حقيقة الأدب قائلاً: «إن الأدب لا يحمل حقيقته ليوصلها عن طريق التقرير الذي تتوقع منه النزاهة، والدقة، والحياد...». وهذا كلام يبدو صحيحاً إذا أخذناه على أساس أن الخصوصية، أو الطابع الذاتي الذي يتميز به النص الأدبي عادة هو تعبير عن موقف يحتمل عدم النزاهة والدقة والحياد. وقد يكون كذلك فعلاً ولكن بالنسبة للقارئ فقط إذ أن الكاتب نفسه حين يبدع نصه فهو ينطلق أساساً من قناعات شخصية قد لا تكون سليمة موضوعياً، ولكنها لا تستحق أن توصف بالتحيز المسبق، فالكاتب مؤمن بما يكتبه أصلاً ولولا ذلك لما كتب ما كتب، وهو يحاسب على هذا الأساس، وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون «سلمان رشدي» بريئاً من المسؤولية على اعتبار أنه أديب غير مطالب بالنزاهة والدقة. إن التفسير الذي يقدمه د. العظم غير دقيق، فالنزاهة مطلوبة دائماً وإلا فإننا سوف نجرّ إلى ميوعة في المواقف قد تطيح بكل القيم الإنسانية السامية حين نفترض أن حقيقة الأدب بريئة دائماً من القصدية اللئيمة ولذلك فحرية الأديب مطلقة، ولا يجوز على هذا الأساس محاسبة الأديب على أي شيء يكتبه.

أقول هذا لا لكي أدافع عن الفتوى التي هدرت دم سلمان رشدي، فهذا أمر غير وارد بالنسبة لي، فالإسلام كدين عظيم متماسك لا تضيره وخزات سلمان رشدي ولا غيره، وقد حاول كثيرون ذلك عبر تاريخه الطويل دون جدوى بل لقد زاد تأثيره وها هم ملايين البشر يزدادون تعلقاً به في السنوات الأخيرة. هذه الفتوى إذن غير واردة، ولا ضرورية، بل على العكس فقد كانت مفيدة جداً في رواج رواية سخيفة فنياً قبل أن تكون تافهة فكرياً، كما أن الفتوى ساعدت على ترسيخ الاتهامات الموجهة للمسلمين بالتعصب والإرهاب. وإذا كان لابد من صنع شيء حيال الرواية المذكورة غير الإهمال والاحتقار، فمن الممكن الاكتفاء برد فكري محكم دونما حاجة لاستخدام العنف. وأنا مع د. العظم في دعوته إلى هذا الأسلوب في السجال الفكري في آخر محاضرته على أساس المبدأ العربي القائل: «العين بالعين، والسن بالسن...» بمعنى الرد على الكتابة بالكتابة لا بالسكين والمسدس.

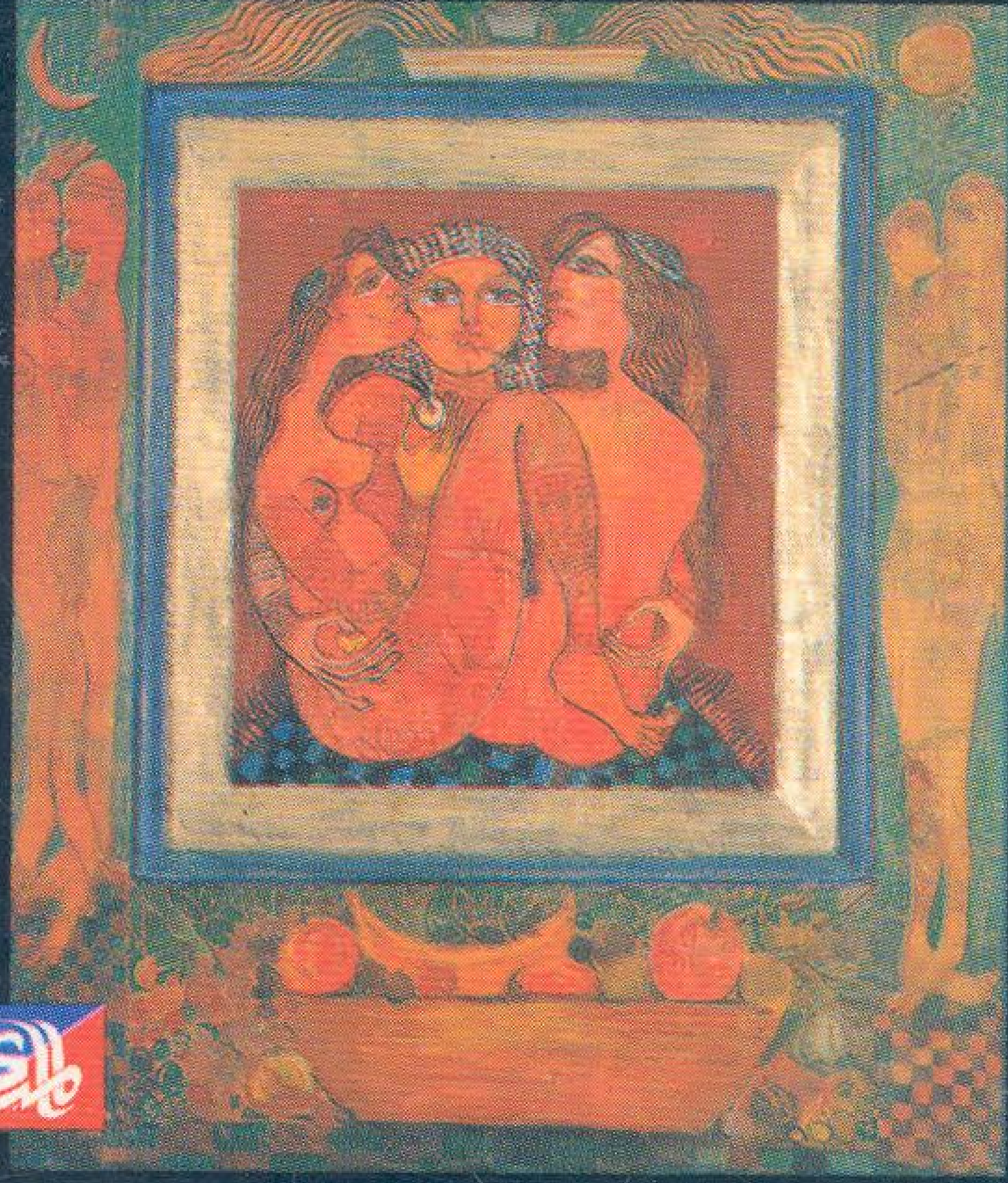
٢ـ يبرر د. العظم كل ما ورد في الرواية المذكورة ولا يجد فيها أية إساءة للإسلام إذ يقول: «لا يهدم سلمان رشدي أشياء الإسلام الماضية ولا شخصياته المقدسة لذاتها بل بسبب فعلها الحالي المعيق والمعطل كأوثان تسيطر على الإسلام في واقع الحال...». هذا كلام خطير حقاً، إذ كيف يمكن الفصل بين الشخص وفعله؟! وحين نحطم الشخص عن طريق السخرية والتحقير دونما أية محاولة لإبراز الإيجابي فيه ـ مقابل السلبي ـ فماذا يبقى من القيمة الفكرية أو الذاتية للشخص نفسه. وماذا يبقى من تاريخ الإسلام كله حين نقدمه كأسطورة سخيفة مبتذلة كما يبدو في «آيات شيطانية». إن استخدام الفانتازيا لا يبرر هذا الموقف الساخر التجريحي للتاريخ الإسلامي في الرواية، فالفانتازيا أولاً وأخيراً هي من صنع الكاتب نفسه، وكان في إمكانه أن يوظفها بشكل آخر ولكنه لم يشأ ذلك لأسباب تتعلق بالتأكيد بموقف الكاتب نفسه المسبق من الإسلام كله جملة وتفصيلاً، إذ ليس من المعقول ألا يجد الكاتب المنصف أية ميزة إيجابية في ذلك الدين وفي مَن قاموا على دعوته ونشره من المؤمنين المخلصين الأوائل وفي طليعتهم الرسول العربي محمد (ص) ذلك الشخص الرائع الجذاب الشخصية الذي استطاع أن يجتذب إليه الألوف، فالملايين من البشر، ويؤسس في حياته دولة جديدة خارقة بمبادئها السامية غيرت مسيرة التاريخ البشري كله. ليس من المعقول أن تسرد حياته التي اعترف بعظمتها كبار الأدباء والمفكرين في العالم، ليس من المعقول أن تقدم حياته بالشكل المائع الساخر المبتذل الذي قدمته رواية «آيات شيطانية» بحجة أية مبررات فنية!

وبعد... فماذا يريد د. العظم وكل الذين مازالوا يدافعون عن سلمان رشدي وروايته؟ هل يريدون إلغاء الدين الإسلامي من حياة الناس، وهو مطلب مستحيل؟ أم يريدون إصلاح مسيرته الأخيرة؟ وإذا كان هدفهم الإصلاح حقاً فهذا لا يتم من خارج الدين، بل من داخله أي بتقديم إيجابياته وإمكاناته الكبرى قبل أي نقد، وليس بالدفاع المستميت عن كتّاب مشبوهين، أو مضللين أو مجتهدين مخطئين في أحسن الأحوال، وإنما في نقدهم أيضاً وإبراز سلبياتهم وليس إيجابياتهم فحسب ومن المؤكد أن عندهم سلبيات، ولكن ما هي هذه السلبيات وأين هي في كل ما قاله د. العظم. هل من المعقول يا دكتور صادق وأنت من أنت في الموضوعية والثقافة ألا يكون في كتابات سلمان رشدي أية سلبيات؟ هذا موقف غير منصف على الإطلاق!

المحتويات

الملاحق

ردود النقاد وتعليقاتهم



لوحة الغلاف : سعد علي

يقدم صادق جلال العظم في هذا الكتاب مزيداً من المعالجة المركّبة والمتقدمة للقضايا التي أثارتها رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» والتي أثارها كتاب المؤلّف نفسه «ذهنية التحريم : سلمان رشدي وحقيقة الأدب» وذلك عبر الرد الموسّع والحي على أبرز نقاده : العماد مصطفى طلاس والباحث التراثي هادي العلوي والناقد الأدبي الدكتور عبد الرزاق عيد والمفكر الدكتور أحمد برقاوي .

يتعدى كتاب الدكتور صادق المعنى الشائع والعادي للرد من حيث أنه ينطوي على قراءة مدروسة وموثقة لرواية رشدي نفسها وعلى مناقشة نقدية معمقة لقراءة نقاده لها وعلى وجهة نظر مستقلة في القضايا الكبرى التي أثارها هؤلاء النقاد حول علاقة الأدب بالحياة والتراث والتاريخ والحقيقة والدين وما إلى ذلك من قضايا حيوية وهامة .

يجد القارئ في هذه الطبعة أيضاً ردود النقاد التي كانت قد نشرت في ملاحق الطبعة الثانية من «ذهنية التحريم» مضافاً إليها جميع التعليقات التي ظهرت بعد صدورها وذلك تسهيلاً على القارئ المتابع والراغب في مراجعة المناقشات الجارية وتدقيق تفاصيلها . كما يجد ترجمة لأحد فصول رواية رشدي : «الملاك عزرائيل» وترجمة لدفاع رشدي عن نفسه والذي يحمل عنوان «بحسن نية» ونص أول مراجعة لرواية رشدي ظهرت في صحافة إيران الإسلامية بالإضافة إلى النص الأصلي لـ«فتوى» الإمام الخميني مع التعليقات المرافقة لها كما نشرت للمرة الأولى في صحيفة «كيهان» الطهرانية .

ونحن نأمل أن تسهم مناقشات هذا الكتاب في تعميق الحوار الديمقراطي في حياتنا الفكرية والثقافية الراهنة وفي توسيع هامش حرية التعبير المتاح عربياً وفي تعزيز مقدرة القارئ على تكوين أحكامه حول القضايا المثارة بنفسه ولنفسه .

الناشر



4305-020-0
2843050206